میکرو فیلم تهیه شد

آستان قدس

کتابخانه آستانقدس
اسم کتاب اصول فقه ج ۲ عربی
مصنف
مؤلف شیخ رضا بن علی محسین گیلانی
خطی نستعلیق تحریری
چاپی
سال چاپ یا تحریر ذیحجه ۱۲۹۹ عدد اوراق ۱۳۲
جزء کتب اصول فقه شماره خصوصی
شماره عمومی ۱۲۸۴۸ شماره قبض
واقف حسین کی استوان تاریخ وقف آبان ۱۳۴۸
طول ۲۱ عرض ۱۵٫۵ شماره صفحات

۱۷۲

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان

کتابخانه حسینیه ارشاد
شماره دفتر ۴۸۷
تاریخ

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

تأسيها ان المعتبر في حقيقة الامر هل هو الاستعلاء او العلو او هما معاً او احدهما من غير تعيين او لا يعتبر شي منهما
اوجه واقوال الاول اختيار الاكثر بل ظاهر بعضهم دعوى الاجماع عليه والثاني معزى الى جمهور المعتزلة وبعض
الحنفية وغير واحد من الامامية والثالث مال اليه في القوانين وحكاه عن جماعة من الاصوليين و
الرابع اختاره بعض المحققين من متأخري المتأخرين والخامس محكي عن الامدي وينسب الى ظاهر العضدي
والبيضاوي والاصفهاني والاقوى عندي اعتبار العلو خاصة وعدم كفاية الاستعلاء لنا على الاول
ان المتبادر من قولك امر فلان فلاناً كون الامر عالياً بالنسبة الى المأمور من غير التفات الى الاستعلاء
واظهار العلو من الامر ولعدم صحة سلب الامر عن الطلب الصادر من العالي مع خلوه عن اظهار العلو
من الامر وعلى الثاني صحة سلب الامر عما يصدر من السافل نحو العالي ولو على سبيل الاستعلاء واظهار
العلو منه او احتج القائلون باعتبار الاستعلاء انا نقطع بان العبد اذا قال لسيده على وجه الاستعلاء
انت مأمور بكذا او امرتك بكذا ذمه العقلاء ويستقبحونه ولولا صدق الامر على ما صدر منه لما توجه
عليه الذم واللوم قلت ان ارادوا اثبات كون الامر حقيقة في طلب المستعلي ان قيل بذم العقلاء
على ان يكون ذمهم هو الدليل على المدعى كما هو ظاهر كلام المحتج ففيه منع الدلالة فانه على فرض
كونه حقيقة في طلب العالي ومجازاً في المستعلي الداني يتوجه عليه الذم واللوم ايضاً اذ هو بقوله
لسيده امرتك بكذا استعلى واستكبر على المولى ونزل نفسه منزلته وجعله بمنزلة نفسه ونفس
ذلك امر شنيع يستحق لاجله الذم واللوم والعقاب وان لم يصدق عليه الامر حقيقة عرفاً فالدليل
اعم من المدعى وان ارادوا من ذلك بيان ظهور صدق الامر في الاستعلاء على ان يكون الدليل على المدعى
هو الظهور العرفي المذكور ويكون توسيط مقدمة ذم العقلاء لئلا ينكر عليهم الفهم ذلك الظهور
ففيه مع انه بعيد عن ظاهر كلامهم ان التبادر والظهور العرفي انما هو حجة اذا كان مستنداً الى
حاق اللفظ بلا معونة قرينة واما اذا كان هناك قرينة صالحة لاستناد ذلك الظهور اليها فلا
ودعوى العبد هنا قرينة حالية على اظهار العلو في امره على المولى وبعبارة اخرى انه كما يحتمل ان
يكون الظهور المذكور مستنداً الى القرينة المذكورة الصالحة لذلك فاختيار استناده الى الوضع
ليس باولى من اختيار استناده الى القرينة فتوهم استناد الظهور اليه مع وجود القرينة غلط صرف
وان قلت ان دعوى العبد انما هو قرينة صارفة عن معناه الحقيقي وهو طلب العالي واما على تعيين خصوص
الاستعلاء فيحتاج الى قرينة اخرى معينة لجواز استعماله الامر في الدعاء مجازاً في الكلمة لا في الاسناد وحينئذ
يكون مبنياً على الاستعلاء فلا منشأ للظهور سوى الوضع ضرورة فقد [illegible] احد الامرين اما الوضع او القرينة
فحيث انتفى الثاني تعين الاول اعني استناد الظهور الى الوضع والتفاهم منه فاجبته قلت اولاً ان
الكلام هنا مع المستدل المستند الى الذي كان مفروض كلامهم في صورة تحقق الاستعلاء سواء
كان او انه ام اياه من ظاهر اللفظ او من امر خارج منه وعليه فلا حاجة الى قرينة اخرى معينة و
ثانياً لو سلمنا ذلك فانما هو يتم لو كان المجاز في الكلمة هنا صحيحاً وفيه اشكال لمنع لعدم العلاقة
المأنوسة المصححة بين طلب العالي والالتماس والدعاء سوى علاقة التضاد وهو كما ترى ضرورة عدم اطراد
علائق المجاز التي ذكروها كما لا يخفى على الخبير العارف سلمنا جواز ذلك لكنه ابعد من التجوز في
الاسناد فانه اقرب الى المعنى الحقيقي عرفاً واعتباراً بل قد يقال انه حقيقة وليس بمجاز كما
عليه اهل المعاني والبيان وقد تقرر ان اللفظ ظاهر في اقرب المجازات اذا تعذر الحقيقة
فمنشأ الظهور كون الاستعلاء اقرب المجازين دون الوضع حتى يثبت المدعى ولنا

حاق اللفظ بواسطة الوضع
كذا يحتمل ان يكون مستنداً الى
ح

[illegible] العلو [illegible] الاستعلاء

ان تنزلنا واغمضنا عن ذلك كله فنقول قصور الامر كون المقدمة المتنبه فيه الامر في منبه التبادر هل هو الوضع او القرينة والمرجع في مثل المقام الى العلائم الاخر وقد عرفت صحة سلب الامر عن طلب المستعلي السافل كما هو دليل على مجازيته في المقام فهو المتبع فلم اغتنم وما حققناه ظهر فساد القول باعتبار خصوص الاستعلاء وكذلك القول بكفاية احد الامرين منهما مع ما يزيد من الايراد على الاخير منها باستلزامه الاشتراك الباطل هنا بالبداهة وضرورة ان احد الامرين من العلو والاستعلاء لو كان كافيا في تحقق الامر لكان اللازم ان يكون الامر حقيقة في كل من طلبي العالي والمستعلي وذلك ان كان على وجه الاشتراك اللفظي فمع انه لا يلتزم به القائل ظاهرا ان مخالف لما حققت عليه ارائهم كما لا يخفى على العارف بمطاوي كلماتهم وان كان على سبيل الاشتراك المعنوي فيؤول الى القول بعدم اعتبار شيء منهما وذلك لان الاشتراك المعنوي يعتبر فيه وجود جامع قريب اعني به مفهوما كليا قابلا لانطباقه على جميع الافراد فيه حالي لوضع اللفظ بازائه مستعملا فيه اللفظ ولو احيانا وهو غير حاصل هنا اذ ليس مع المتوهم هنا هو مفهوم الطلب لو التزم بوضع الامر بازائه ~~ولو احيانا وهو غير حاصل ههنا اذ ليس مع المتوهم هنا او مفهوم الطلب~~ واستعماله فيه من دون التقاء قيد فخصوصية احد الفردين انما العلو لا بعدم اعتبار شيء منهما كما لا يخفى وهو خلاف مقصوده ومدعاه مع انه خالف من رأسه وحجة سلب الامر عما يصدر من الغير المستعلي وشاهد غيره حجة عليه وليس ما وراء قدر جامع بينهما حالي لان يكون هو الموضوع له وما قد يتوهم انه العالي سواء كان واقعيا او ادعائيا فغلط من ~~الكلام~~ الاولى وغلط من الكلام لان العالي الادعائي ليس بعال فالقدر المشترك بينه وبين العالي يرجع الى القدر المشترك بين الوجود والعدم وهو كما ترى ثم احتج من اعتبر فيه الامران بانه لزم عدم صدق الامر حقيقة على طلب العالي المستخفض فلو كان حقيقة في طلب العالي مطلقا لصدق عليه الامر فيعتبر معه الاستعلاء ايضا واجيب عنه بان عدم صدق الامر على الطلب المذكور ليس لعدم الاستعلاء بل لوجود التسفل والانخفاض فان الاستعلاء وان لم يكن معتبرا لكن التسفل مانع هذا ان حول والذي يقتضيه النظر ان الفرق بين الامر والدعاء والالتماس ان كان باختلاف ابدالها الطالبين حسبما نشير اليه وكما عليه كافة المحققين وقال بعضهم ان ذلك من المسلمات عندهم ويظهر من بعض كلام المجيب ايضا فطلب العالي امر حقيقي مطلقا والتسفل لا يصلح للتغيير كما ان الاستعلاء لا مدخلية له في صدق الامر غاية الامر انه اجتمع الدعاء الادعائي في صورة الاستخفاض مع الامر الحقيقي ولا ضير فيه وياتي في ذلك زيادة توضيح وتنقيح فانتظر لتمام الكلام هناك وعلى هذا فلا يبقى الوجه لكل من الادلة الثلاثة المذكورة والجواب عنه هذا ان كان بالغاء الطلب لا درجات الطالب فنقول ان قال المجيب لا لخ من احد الامرين فاما ان يقول بان الاستعلاء امر عدمي كما يظهر من العضدي في شرح كلام الحاجب حيث قال وفرع تقييده الاستعلاء الدعاء والالتماس اذ لو كان ذلك امرا وجوديا للزمه اخذ الشيء في حد نفسه آخر به ايضا وهو عدم الاستعلاء فمن اقتصاره في الافراد عليها خاصة يظهر عدم شيء زايد هنا او يقول بانه امر وجودي وهو التغليظ بالصوت كما صرح به غير واحد منهم فعلى الاول يرجع كلام المستدل في اخذه الاستعلاء مع العلو الى مقالة المجيب فلا كلام له معه وعلى الثاني

في القول باعتبار العلو والاستعلاء معا

وقف كتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی ... حسین کی استوان



الثاني فانما يتم على ان يكون الطلب غير الارادة واما على ما هو الصواب من انه عينها كما هو مذهب العدلية فلا لان الارادة الباطنية لا تنقسم الى الامر والدعاء والالتماس كما هو ظاهر فلو لم يكن وراءها شيء آخر في النفس يكون هو الطلب فكيف ينقسم الى الامور المذكورة وسيجيء توضيح المقام والتحقيق الكلام بما لا مزيد عليه ان شاء الله ثم احتج القائلون بعدم اعتبار شيء منهما بعد مقابلته الامر بالخبر في عدم اعتبار شيء في مفهومه بقوله تعالى حكاية عن فرعون مخاطبا للملائكة فماذا تأمرون و الجواب عن الاول بانه ليس من مذهبنا القياس لا سيما في اثبات اللغة وعن الثاني اولا بانه مجرد الاستعمال وليس دليلا على الحقيقة وثانيا بما عرفت من انه بعد قيام الدليل على اعتبار العلو يتعين حمل الاطلاق المذكور على التجوز او الادعاء والى ذلك يرجع ان طلب العالي عن السافل على نحو الاطلاق من دون تنزيل وادعاء امر وطلب السافل كذلك دعاء وطلب المساوي على الوجه المذكور التماس وح فاذا استعمل السافل وطلب من العالي فقد ادعى علو الرتبة فهو على حسب ادعائه بمنزلة العالي فالطلب الصادر منه بهذا الاعتبار يندرج تحت الامر ادعاء ويكون اطلاقه عليه حقيقة ادعائية وكذلك العالي اذا استخفض العالي فانه بسبب ادعائه تسفل الرتبة يكون بمنزلة السافل والطلب الصادر منه بذلك الاعتبار يندرج تحت الدعاء ادعاء واطلاقه عليه حقيقة ادعائية ~~وكذلك السافل~~ وقد ينزل العالي لمخاطبة السافل بمنزلة العالي ويطلق الامر على ما عنه من الطلب فيرجع الى الحقيقة الادعائية وكذا المساوي اذا استخفض او استعلى فيكون طلبه امرا او دعاء فالاطلاق في جميع تلك الصور مبني على التنزيل والادعاء وح فيجمع في كل مورد من تلك الموارد امران من الامور الثلاثة احدهما على وجه الحقيقة والثاني باعتبار التنزيل والادعاء فيكون طلب العالي المستخفض امرا حقيقيا ودعاء ادعائيا ولو انعكس ينعكس الامر فيكون دعاء حقيقة وامرا ادعائيا وعلى هذا القياس حكم المساوي فيجمع الالتماس مع الامر والدعاء كذلك فما ترى من الاطلاقات الواردة على غير وجهها وحقيقتها فانما هي على التنزيل او الادعاء حسبما قررناه ومن ذلك حكاية فرعون فان السادة الامرائي من هو دونه من الملاء حوله مبني اما على مجرد تنزيل نفسه منزلة الداني او تنزيله الملاء منزلة العالي فقوله ماذا تأمرون وجهان وفي وجه ثالث وهو ملاحظة حال الجنود وقياسهم من الوزراء فانه امر حقيقي بالقياس اليهم فظهر مما حققنا وجه اختلافهم في المقام وانه الخلط بين المجاز في الاسناد والمجاز في الكلمة حسبما مر اليه الاشارة ثم الاشتباه بين الظاهر الذاتي من الادعاء وبالظاهر الناشي من الوضع فمن اعتبر الاستعلاء فقد لاحظ اطلاق الامر عرفا على طلب المستعلي السافل وزعم عدم صدقه على طلب العالي المستخفض وخفي عليه ما ذكرنا واشتبه عليه الاطلاق الناشي من التنزيل والادعاء بالاطلاق المستند الى الوضع وزعم ان العبرة بالاستعلاء وتدور الحقيقة مداره وجودا وعدما واما من اعتبر معه العلو ايضا فقد لاحظ اطلاق الدعاء عرفا على طلب العالي المستخفض وغفل عما ذكرنا من انه انما هو على التنزيل والادعاء فزعم ان العبرة بهما معا ومن التامل فيما ذكرنا يظهر فساد ما عدا المختار من سائر الاقوال فاحكم وتدبر فانه المطلب دقيق جدا وينبغي التنبيه على امرين الاول انه لا يعتبر العلو في مصداق الامر وهو اللفظ الدال على الطلب كما يعتبر في مفهومه اما الاول فلان اطلاق الامر لان نفس الصيغة لم يلاحظ في وضعها ولا ما يستفاد منها

بوجه

عن الطلب ولا دلالة له عليها فلا يتوقف صدق الامر عليها على الملاحظة المذكورة في وضعها ولكن
الصدق فيه حقيقة في طائفة من الاخبار المطابقة للواقع واعتبر فيه المطابقة المذكورة وبدل اللفظ
على اعتبار تلك الملاحظة في مصداقه اي الكلام المطابق ومصداقه وهو زيد قائم مثلا فلم
يعتبر في وضعها تلك المطابقة فلا يدل الا على الحكاية الثابت المحمول الى الموضوع ولا يدل على
المطابقة وعدمها ولا يتوقف كونه مصداقا للصدق ودلالته على مطابقته للواقع فلم يعتبر في
انه اخذ لحقت مفهوم الصدق على كونه مطابقا وان في هذا الى دلالته عليها واعتبارها فيه من
حيث هو فافهم الثاني انه صرح الشهيد في تمهيد القواعد بانه يعتبر في مصداق مادة الامر
ان يكون العالي فلو قال الطلب منك كذا ونحوه من الاخبار عن الطلب فليس هذا امرا او
لعله يشير الى هذا الخلاف في انه هل للامر صيغة تخصه ام لا فان قيل بالاول كما ذكره و
الا فيحمل بالثاني حذرا ولعلنا نتكلم فيه بعض الكلام حيثما يقتضيه شرح المقام والله العالم و
ثم لنا ان الامر هو حقيقة في الطلب الحتمي ام المطلق الطلب فيعم الندب ذهب الى الاول جمهور
المعتزلة واكثر اصحابنا على ما في شرح الزبدة على الاول وعزية جماعة من متاخري المتاخرين ٩٩ الاخرم
ونسبه السيد المقدس الكاظمي في المحصول الى الاكثر والتوفيق بين الدعوتين ان من نسب
الطلب الى المشهور فيه لاحظ اقتصار الاصحاب في تعريف الامر على الطلب لان ظاهره
عدم اعتبار شيء من الخصوصية في مفهومه لا الوجوب ولا الاستحباب واما من نسب الوجوب اليهم
فلعله وجد ذلك في مطاوي كلماتهم وعثر على تنصيصها ثم ان ذلك ادلا وجه له سواء كان الاعتماد
على ما نقله الفاضل الجواد او حق للسداد وذلك لانه متى تعارض الاخبار واحتمل استناد
احد المتعارضين الى اصل او ظاهر غير معتمد ولم يجز ذلك في الاخر وجب الاخذ به ترجيحا
او جمعا كما تقرر في محله ومنه تقديم المثبت على النافي والجارح على المعدل والاجماع المنقول
على خلاف القاعدة على المنقول المطابق لها وغير ذلك مما لا يقتضي المقام بسطه وكيف
كان فالمختار هو القول الاول لنا بعد مساعدة التبادر وصحة سلب الامر عن الطلب
الندبي الاستعمالات الكثيرة المستمرة الواصلة الينا من فصحاء اهل اللسان
مجردة عن القرينة لان استعمال اهل اللسان المجرد عن القرينة دليل قطعي الحمل الى
على الحقيقة بمنزلة التنصيص من الواضع كما لا يخفى ومنها ما في حديث بريرة
لما اعتقت وملكت نفسها قال لها رسول الله صلى الله عليه وآله ارجعي الى زوجك
قالت اتامرني يا رسول الله قال لا بل انما انا شافع ومحل الاستشهاد بالحديث الشريف
مواضع ثلاثة الاول استعمال بريرة لفظ الامر في الطلب الحتمي مجردا عن القرينة في
الاستعمال بلا قرينة دليل على الحقيقة كالتنصيص كما اشرنا اليه وهذا هو
موجود في جميع التبادر ولم يتعرضوا له ثقة لوضوح الحال مع عدم الاحتياج بعد التبادر
ودعوى وجود القرينة في المقام نظرا الى ان الاصل الطلب كان معلوما لبريرة بقوله
صلى الله عليه وآله لها ارجعي الى زوجك فسؤالها ثانيا قرينة واضحة على استفهام
خصوص الالزام والوجوب مدفوعة بان السؤال قد يكون لاستيضاح الحال او استكشاف
الفهم واستظهار ما دل عليه اللفظ بظاهره تاكيدا او مبالغة في اصابة المراد لدفع
بعض ما يخطر بالبال من الاحتمال والاشكال كما هو الرفقة فهو صالح لتوهم الحظر او احتمال سائر
ما يستعمل فيه صيغة افعل غير الطلب وان كان ظاهرا فيه فان ظهور اللفظ في معنى ليس مفيدا للعلم
وان كان يصح السكوت عليها فلا مانع من الاستفهام ثانيا من باب التقرير على ما فهم ولذا ترى كثيرا من السائل

٣

استدل على ان لفظ الكم لمعنى الاستفهام بانه لا ينافي الوضع للقدر المشترك لعدم كما لا يخفى على الخبير ثم
والاصل الا ... لما ارجح على ظهوره في الطلب لا يمنع من استفهام الطلب ثانيا طلبا للاطمئنان
ويكون النفس في اصابة المراد فلو كان الامر بمعناه العرفي مطلق الطلب لم يكن لارادة المتكلم
منه الوجوب بلا قرينة اخرى صارفة ولا للفهم المخاطب منه ذلك كذلك وجه هذا لو قلنا بان صيغة
افعل ظاهرة في الطلب مطلقا او في خصوص المقام بقرينة موجودة هناك فان قلنا بانها ظاهرة
في الوجوب كما هو الحق فقد يقال ان قرينة الوجوب واضحة لو كان معناه عرفا هو الطلب فلا
يكون استعمال الامر في الوجوب واستعماله بلا قرينة حتى يتم الاستدلال وبدفعه انه على الوضع
للوجوب اولى لان سؤال بريرة هي استفادته من الصيغة بلفظ الامر ثانيا دليل على ترادفهما و
كونهما بمعنى واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا التعبير منها تعبيرا مجازيا كما لو قال المولى
لعبده ايتني برجل شجاع وقال العبد في مقام الاستفهام التهكمي اتامرني باسد يرمي
فانه صحيح جدا قلت لا يمنع عن جواز مثل ذلك اذا كان المقام قابلا للتعبير المجازي لبعض
الاغراض المجازية لكن الحديث المذكور آب عن ذلك وفي غاية البعد عن مظان تطرق
مسوغات المجاز كما لا يخفى على من له ذوق سليم فليته برهتي لا يخفى حقيقة المرام ويدل على صحة ما
ذكرنا من ضعف الاستفهام التاكيدي التوضيحي ان الصيغة موضوعة للوجوب وعليه القائلون
بان الامر موضوع للطلب كلا او جلا فسؤال بريرة بعد سماع قوله صلى الله عليه وآله ارجعي من
الوجوب ثانيا لا يتم الا على ما حققناه المقام فتدبر ولا تغفل وان قلت ان الظاهر
من الاستفهام ان يكون للتاسيس لا التاكيد قلت منشأ الظهور المذكور ان كان هو وضع
حرف الاستفهام لذلك فممنوع وان كان هي الغلبة الخارجية لا اعتداد بها حتى يعتمد عليها المتكلم
في ارادة المجاز الموضع الثاني هو انسباق الحتم والالزام الى ذهن المخاطب وهو رسول الله صلى الله
عليه وآله من لفظ الامر مجردا عن القرينة كما عرفت فانه دليل الزامي على الخصم وبرهان قطعي لا يدافع
المدعى وهذا غير ما يتمسك من التبادرات في المحاورات فان ذلك اعتمادي لا ينهض حجة على من يزعم
عدم التبادر او تبادر الخلاف وهذا الاصل مطرد وقاعدة كلية ومحصلها انه متى ثبت وتحقق تبادر
ذهن المخاطب على المعنى بلا قرينة في شيء من الاثار المنقولة والقضايا المحكية من اهل اللسان كان
هو قاطعا للعذر ورافعا للتشاجر في معنى ذلك اللفظ بخلاف ما لو تنازع الاثنان فقال
احدهما ان المتبادر هذا وانكر الاخر وقال ان المتبادر غيره الموضع الثالث قوله صلى الله عليه وآله
لا بل انما انا شافع فان مرجعه الى صحة السلب المتمسك بها في الاوضاع كما لا يخفى وما استعمل فيه
لفظ الامر ايضا في الوجوب بلا قرينة قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
ومنها غير ذلك مما اشتمل عليها الكتب المبسوطة المعمولة في المسئلة وعليك بالتامل فيها
والله به في دفع ما قد يتوهم من المناقشات وان قيل ان الحديث الشريف المذكور غير صالح للاعتماد
عليه في المقام لانه خبر واحد في مسئلة اصولية والمعروف انها لا تثبت بالظن مطلقا ولو كان
ظنا خاصا وعلى فرض حجية في الاوضاع واثبات اللغات يعتبر فيه شرائط حجية خبر الواحد في
من اتقان السند وغيره مما اعتبروه في اخبار الاحاد وكل ما نحن فيه هذا اذا كان الاستدلال به من
حيث انه ورد من المعصوم وان كان من حيث انه ورد من اهل اللسان فيعتبر فيه ايضا عدالة
الراوي سواء قلنا باعتباره في حجية الخبر الواحد في الاحكام ام لا نعم لا يعتبر فيه التعدد وان

لمكان تعلقه بالموضوع لان الموضوع الذي يتفرع عليه الاستنباط حكم شرعي معرفته يكفي فيه الواحد ولا يعتبر
فيه التعدد ومن ذلك اكتفائهم في تعديل رجال السند بالعدل الواحد وكذا في نقل الفتوى ولا
كذلك سائر الموضوعات كالقبلة والوقت ونحوهما مما لا يترتب عليه معرفة الحكم الشرعي اذ يعتبر
فيه التعدد فالمقام من جهة اختصاصه باعتبار عدالة المخبر دون شيء آخر يمتاز عن الاحكام
من الاكتفاء بالعدل الواحد يمتاز عن سائر الموضوعات وكيف كان ففي المسائل اثبات
اعتبار الحديث وتحقق شرايط الحجية فيه ولا اقل من اثبات عدالة الراوي او اثبات
افادته الظن واعتباره وهنا ايضا قلنا انا لا نستدل بالحديث الشريف من حيث صدوره
من رسول الله صلى الله عليه وآله ولا من ابي هريرة ايضا بل انما نستدل به من حيث انه استعمال صدر
من اهل اللسان فلا يضر كذب الراوي اذ لا حرج في كونه مجعولا فانه لا بد من اهل اللسان واستعمال
اهل اللسان المجرد من القرينة دليل على الحقيقة كما عرفت فليس علينا مؤنة هنا اثبات
شيء مما ذكر هذا ثم انا لو انحصر ما ذكرناه وسلمنا وجود القرينة مماشاة للخصم فنمنع ايضا كونه
مجازا في الوجوب وذلك لما ستعرف ان شاء الله في البحث الآتي ان استعمال الكلي في
الفرد مع ارادة قيد الخصوصية من اللفظ مجاز غير صحيح وكذا استعمال لفظ المشترك في
احد معنييه بواسطة العلاقة الموجودة فيما بينه وبين المعنى الآخر خلافا للمشهور في الموضعين
حيث جوزوا استعمال الكلي في الفرد مع قيد الخصوصية مجازا صحيحا وكذا استعمال المشترك في
احد معنييه بملاحظة العلاقة الموجودة بينه وبين الآخر صحيحا لتحقق استعمال اللفظ
في خصوص الفرد ولكان هذا دليلا على انه الموضوع له بالعنوان الكلي وتوضيح المقام بان
في البحث عن الصيغة ان شاء الله تعالى احتج القائلون بانه للطلب بعد منع التبادر بوجوه
خمسة او ستة والعمدة منها اثنان الاول ان المستفاد من ظاهر تعاريفهم للامر وحدودهم
له اتفاقهم على انه حقيقة في الطلب حيث انهم لم يعتبروا في مفهوم الامر سوى الطلب
او ما يفيد مفاده واقتصارهم في التعريف على ذلك ظاهر في عدم اعتبار خصوصية
من الوجوب او الاستحباب في مفهومه واتفاقهم حجة قطعية في مثل المقام الثاني
ان الدعاء والالتماس كما يتعلقان بالوجوب والندب فكذلك الامر ايضا وهذا الدليل
ظاهره يرجع الى اثبات اللغة بالقياس وهو كما ترى ويمكن ان يوجه بانه مبني على ان
يكون الفرق بين اقسام الطلب باختلاف مراتب الطالب كما هو التحقيق
عندنا فكما ان الطلب الوجوبي ينقسم الى الاقسام المذكورة بالاعتبار المزبور فكذلك
الندبي فينبغي ان ينقسم الندبي ايضا الى الامر والدعاء والالتماس بمعنى انه لو صدر
من العالي كان امرا او من الداني كان دعاء والا لزم ان لا يكفي في الفرق والتمييز بينهما
مجرد الرتبة وهو خلاف الفرض فالطلب الندبي الصادر من العالي امر كما ان الندبي
الصادر من الداني او المساوي دعاء والتماس هذا والجواب اما عن دعوى كون التبادر
اطلاقيا فسيجيء ان شاء الله في باب الصيغة ومحصله ان سبب التبادر امران اما
الوضع او غيره من الامور العامة التي نفصلها ان شاء الله وشيء منها غير موجود في المقامين
اعني مادة الامر وصيغته فتعين الاول وتحقيق الحال وتفصيل هذا الاجمال يطلب
من البحث الآتي واما عن الدليل الاول فهو انه مناف لما ادعاه من
انصراف الطلب حال الاطلاق الى الوجوب اذ مقتضاه حمل الطلب المقتصر عليه في



عليه في التعاريف على الوجوب لا ما يعمه والندب كما لا يخفى وتوهم اختصاص ذلك الانصراف بمقام التكليف
او بسائر الاحكام فلا يأتي في غيرها فاسد ضرورة عدم الفرق بعد تحقق سبب الانصراف في لفظ
بين المقامات وان سلمنا فانما هو اذا كان سبب الانصراف غلبة ممكنة كما في بعض الالفاظ
المشككة المشتاق ارادة حوالة حصة منها الى البائن دون الآخر فيحتمل في لفظ
بين الفرد الناقص لا كون المراد هو الكامل مثل لفظ الملك اذا ورد مطلقا فانه ينصرف
الى المطلق الحقيقي لافتقار ارادة الملك الشرعي المشترك الى بيانه فعدم بيانه دليل بقرينة
الحكمة على بيان كمال الملك وتماميته واما اذا كان الوجه بعض القرائن العامة كالشهرة
والكمال ونحوهما فلا لانها تجري مجرى الوضع فيعم المقامات من غير فرق لكونها مذكورا في اذهان
فعلى ح — اهل العرف فيكون كالقرينة المتصلة التي حكمها حكم الوضع وان قلت ما تدعي من بطلان
الانصراف المذكور لزم القول بانه للطلب ولا يكاد يوافق القول بالوجوب بل اطبقوا عليه
في التعاريف من الاقتصار على الطلب الظاهر في اتفاقهم على عدم اعتبار شيء آخر في
مفهومه قلت لا تنافي من حيث لفظ ظاهر تعاريفهم للصواب اما في الحدود او في الحد
بعد ما عرفت من ما عدة الدليل على انه يمكن تنزيل كلامهم على ما لا ينافي القول بالوجوب بحمل
الحد على انه الحد الناقص فيكون مسوغا للتمييز في الجملة ويؤيده بل يدل عليه انهم تعرضوا القيود
المعتبرة فيه المختلفة فيها بعد الحد المذكور فافهم واما عن الدليل الثاني فهو ان الوجوب
معتبر في حقيقة الدعاء والالتماس ايضا اذ لا نريد به سوى عدم الرضا بالترك ومن البين ان داعي
الداني وتضرعه لا ينفك عن عدم الرضا بالترك وكذا الالتماس المساوي كما لا يخفى على راجع
الى حاله اذا كان داعيا او ملتمسا فان الحكم في المقيس عليه حتى يتم القياس على ان اثبات
اللغة بالقياس كما ترى بل الظاهر ان الطلب ايضا كذلك فعدم الرضا بالترك مأخوذ في حقيقته ايضا
لانه اذا كان راضيا به ولم يكن مقيدا او مشتاقا الى وجود المطلوب لم يكن طالبا بل مستحبا
للفعل مع عدم اخبث عرضه بتركه نعم لو فسرنا الوجوب بغير الارادة المقرونة بعدم الرضا بالترك
امكن الفرق بين الامر والدعاء والالتماس باثباته في الاول دون الاخيرين لبطلان القياس
لكنه مبني على اصل الاشاعرة من مغايرة الطلب للارادة فلا ينطبق على اصولنا ويجيء
زيادة توضيح للمقام في تضاعيف الابحاث الآتية ان شاء الله تعالى رابعها في بيان المراد
من الطلب المدلول للامر هل هو عين الارادة كما ذهب اليه جمهور المعتزلة واكثر الامامية
او غيرها كما عليه الاشاعرة وبعض الامامية قولان ولتحقيق الكلام وتوضيح الحال في
المقام يقتضي تمهيد مقدمات الاولى لا يخفى ان الخلاف في المقام مبني على الخلاف المعروف
في الكلام النفسي وذلك شعبة من شعبه بمعنى ان كل من قال بثبوت الكلام
النفسي قال ان الطلب غير الارادة وكل من انكره يلزمه القول بانه عين الارادة ولا يخفى ذلك على من
له خبرة وبصيرة في كلماتهم بل المتتبع في عباراتهم يجد ذلك من كلماتهم تصريحا وتلويحا ومن المصرحين بذلك
شارح التجريد حيث قال في جملة بياناتهم للكلام الاشاعرة ان المعنى الذي هو الامر غير الارادة

في بيان ان الطلب عين الارادة او غيره

المتتبع بذا

النفسي ح

لا لمصلحة بل لاجل الاعتذار عند المخاطبين بالاختبار كمن ضرب عبده بعصيانه وحكى عن ... في المواقف
وغيره ما يقرب من هذا المضمون والصحيح من ذلك اعتراف المعتزلة على الاشاعرة في ذلك بان
الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا و
كذا الكلام في النهي على هذا المنوال وصرح بالانتفاء المذكور المحقق السبزواري في
اذا ابتني الخلاف في مسئلتنا هذه على الخلاف في الكلام النفسي حيث عرفت وبذلك
ايضا كمال الظهور بالرجوع الى كلماتهم والتفحص عن موارد مقالاتهم وتعويلاتهم فاعلم ان كل من
قال بان الطلب غير الارادة هنا التزم بالكلام النفسي في خصوص الانشاء دون الاخبار
من حيث لا يشعر ولكن القائلين به من اصحابنا المحققين مفصلون في الكلام النفسي
بهذا التفصيل الذي هو مختار الاشاعرة غير ظاهر او غيره حيث يستشكل في ثبوته في الاخبار
الاخبار ويلتزم به في الانشاء اولانهم غفلوا عن ذلك او تغافلوا محافظة لمقالة
الامامية ولو في الظاهر دون الباطن ودعوى ان الكلام النفسي مختص بالاخبار او
انه في الانشاء وارد امر دائر بين الارادة والطلب مما لا يلتفت اليه كما لا يخفى على من
راجع الى كلماتهم ثم اعلم ان ما هو المعروف المتداول بين اللغويين من القائلين بالكلام النفسي في
النسبة الحكمية وهي نسبة المحمول الى الموضوع ثبوتا وسلبا فيبتني ايضا على القول بالكلام
اذ النسبة المذكورة هي بمعنى الكلام النفسي المتصور في الخبر عند القائلين به قال
العضد ان الكلام النفسي هو نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم وقال شارح التجريد في
بيان ما يعنون به الاشاعرة من الكلام النفسي المتصور في الخبر ان الكلام النفسي
هو نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر وهو مغاير للعلم معللا بانه قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم
خلافه والحاصل انه على القول بعدم الكلام النفسي لا معنى للنسبة الحكمية التي يقولون
ولا واقعية لها ابدا لا في ذهن المتكلم المخبر ولا في ذهن السامع ولا في ذهن غيرهما
من العالم بمضمون القضية لان حقيقة العلم هي انكشاف المعلوم عند العالم وحضوره
لديه وليس هناك تصور موضوع ولا تصور محمول ولا تصور نسبة ولا التصديق والاذعان
لانها من صفات النفس وحركة من حركات الذهن وحقيقة انكشاف الاشياء و
حضورها لدى العقول آبية عن جميع هذه التصورات والحركات الذهنية كما لا يخفى
على من راجع الى الوجدان السليم والفهم المستقيم نعم لا بد في تصور علم العالم من التصورات
المذكورة مجردة عن الاذعان وكذا في ترتيب مقدمات نظرية لتحصيل مجهول خبري فان
من اراد تحصيل ذلك فلا بد له اولا من الالتفات الى المطلوب ويحصل ذلك له الى
تلك التصورات اعني تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة مجردة عن الاذعان
ثم لا بد من ترتيب المقدمات المناسبة لذلك المطلوب ثم الاذعان
فحقيقة النظر مركبة من حركات ثلث بعد الالتفات الى ذلك
المجهول الخبري حركة من المطلوب الى المبادي وحركة في تحصيل المقدمات
تناسبها لتحصيلها لاجل الاشكال المنتجة وتسمى بالحركة العرضية وحركة صعودية من المقدمات
المرتبة الى الاذعان بالمطلوب ثبوتا او سلبا الان في شيء من المقامات ليس من النسبة
الحكمية التي يقولون عين ولا اثر فانها بيان له الدليل الكلام لا الى الاشاعرة ان
في تفصيل المرام فافهم واغتنم واجعله من هدايا المقدمة الثانية في بيان

٥

بيان المراد من قولنا ان الطلب عين الارادة فاعلم ان الآمر اذا امر فحيث ان ههنا شيئان احدهما ارادة
حصول الفعل من الغير والثاني العبارة الصادرة منه وهي كاشفة عنها لان نفس الارادة
الباطنية النفسية لا تجدي في حصول ما تعلق به ارادته بل لا بد من اظهار الحقيقي
ينبعث منه المأمور لاتيان مراده فاللفظ كاشف عن الارادة باعث على اتيان المأمور
على تحصيل مراد الآمر وباعتبار كشفه عنها دليل انّي عليها كما ان الالفاظ بالنسبة الى
مدلولها ... الامرين اعني الكاشف والمنكشف ليس شيئا آخر الا في نفس المتكلم
الآمر ولا في الخارج نعم بعد ايجاد الكاشف القولي يصدق عليه عنوان الالزام
والتكليف والبعث وكذا عنوان الطلب فالطلب والالزام والايجاب و
نحوها انما هي عناوين ثانوية تتحقق بتحقق اللفظ الكاشف عن الارادة كان
فالكاشف محقق لتلك العناوين وموجد لها فهو بهذا الاعتبار يكون مصداقا
لتلك العناوين لكنه لا يخفى ان تعقيد اذ الظاهر كون مصداق هذه العناوين
نفس الكاشف دون المنكشف المقرون بالكاشف وكيف كان فهو بمراحل
عن مقالة القائلين بان الطلب غير الارادة فانهم يريدون اثبات واسطة
بين الارادة واللفظ ويدعون ان مدلول اللفظ هي تلك الواسطة ويعبرون
عنها تارة بالطلب وتارة بالاقتضاء واخرى بالالزام وامثاله فالطلب عندهم من العناوين
الاولية كالارادة على قولنا بخلافه عندنا فانه من العناوين الثانوية العارضة للكاشف
او المنكشف على الوجهين فهو على قولنا نظير الضرب والتأديب المتصادقين في الخارج
على الفعل الخارجي الصادر من المؤدب في حالة التأديب فكما ان الضرب مصداق
للتأديب فكذلك الصيغة مصداق للالزام والطلب ومن هنا اشتبه الامر على الافاضل
الكرام من اصحابنا المحققين القائلين بالمغايرة حيث وجدوا عدم تحقق الالزام
والطلب بمجرد الارادة النفسانية ما لم يظهره بقوله افعل وما يجري مجراه فزعموا ان
مدلول الامر هو نفس الالزام والطلب وانت بعد الاحاطة بما ذكرنا تعرف انه منقح
الكاشف ولان عدم صدق الطلب عند الارادة المحضة لا يستلزم عدمها وهو كون
الالزام والطلب مدلولا للامر لانا ندعي كون الطلب من العناوين الثانوية العارضة
للكاشف عن الارادة وان مدلوله منحصر في الارادة فظهر مما ذكرنا انه لا محيص عن
مغايرة الطلب والارادة ومراد اصحابنا من كون الطلب عين الارادة هو انه ليس
في نفس المتكلم الآمر وراء الارادة شيء وهذا لا ينافي الاعتراف بالمغايرة بالمعنى
المذكور كما لا يخفى بادنى تامل وانصاف وبذلك اتضح الفرق بين مقالتنا ومقالتهم
فان اللفظ على مذهبنا دليل انّي على الارادة ولمّي على الطلب واشباهه وعلى مذهبهم
فهو كاشف عن الطلب كشفا انيا محضا فتدبر جيدا المقدمة الثالثة اطبق الحكماء
والمتكلمون على ان الارادة هي الكيفية الحاصلة في النفس القائمة بالذات كالحب
والبغض والفرح والالم والشوق والعزم ونحوها بل الاكثرون على انها العلم واعتقاد
النفع وبه صرح الفاضل الفياض ونسبه المحقق الخونساري الى الاكثر وعلى هذا فكل

من غير الارادة مما يفعل بالقلب كما في النزاع او بما يوجد لي الاكثر ويوقد لها كان الفضولي ومحل الاول في
الحصول فقد التزم بمقالة الاشعري من حيث لا يشعرون فحصول ان لهم ان يثبتوا في الامر فعلا نفسانيا
قائما بالنفس غير الحالات والكيفيات النفسانية التي تعتريها فاذا اعترف الخصم بذلك فقد اعترف
بمقالتهم وعاد النزاع لفظيا حيث انهم يسمونه بالطلب والمعتزلة يسمونه بالارادة وهذا بعيد
عن ساحة هذه المعركة العظمى بين اعاظم العلماء وعدوا ان النزاع في امر ثالث غير هذا الفعل القائم
بالنفس الذي اسمه الارادة وغير الحالات والصفات القائمة بها كالعلم والشوق والميل وما يجري
مجريها في كونها اوصافا لا افعالا ان ثبت قيامها بالقلب مما لا يلتفت اليه الا من يرجع الى كلماتهم في المقام واد لتهم
على المرام ويمكن توجيه في النزاع بتنزيله على القول بان النية هي الاخطار اذ لا شبهة في ان الفعل صورة
العمل في الذهن عند الاشتغال به عمل قلبي يفعل بالقلب لكن التعبير عن ذلك بالارادة لا يلائمه او
الاخطار غير ارادة الفعل والعزم على اتيانه كما هو واضح المقدمة الرابعة في تحرير محل النزاع يتصور على
وجوه اربعة احدها ان يكون النزاع بين الفريقين في ان مدلول الامر وصيغ الانشائية هل هو الطلب
او هو عين الارادة او غيرها ثانيها ان يكون النزاع في ان الطلب هل يعتبر في كونه مدلولا للامر ان
يكون مقرونا بالارادة ام لا ثالثها ان يكون النزاع في ان مدلول الامر هل هو الطلب والارادة
بعد الفراغ عن مغايرتهما رابعها في ان الطلب هل هو متلازم للارادة ام لا والثلاثة الاخيرة انما هي على فرض
التنزل عن دعوى العينية وتسليم المغايرة وارجاع النزاع الى غير الاول من لف تقريبا تهم وكلماتهم والحجة
في الاولى وابتنيه عن ذلك مع ان الثالث مما لم يحتمله من الاصحاب احد نعم احتمل بعض المحققين
الثاني بناء منه على وضوح مغايرة الطلب للارادة على وجه بعيد ذهب ومكنها ابعد فضلا عن
جمهور المعتزلة وفضلاء الامامية لما به من تنزل ما خطره الاول من العادين والادلة الى
ما يرجع الى الثاني وان كان يتكلف محققة رأيهم الشريف الى القول به ان انكر الاحتمال السخيف
وانت خبير بانه اجتهاد في مقابل النص وهل تجد اقبح من ذلك والاولى بالعناية والنزاع
على الوجه الاول وانكار غير الارادة في النفس الآمرة والله الهادي واذا تمهد لك هذه
فلنشرع في المقصود فنقول استدل القائلون بان الطلب عين الارادة بامور الاول انا لا نجد في
انفسنا شيئا يصلح لان يكون مدلولا للامر سوى الارادة بل ومن البديهة عدم تعقل شيء في النفس
بنفس الآمر سابق على اللفظ الصادر منه حتى يكون لفظ كاشفا عنه ودالا عليه ويكون ذلك مدلولا له
دون الارادة فالمتأمل المنصف الغير المتعسف اذا رجع وجدانه عند حصوله الامر وخلى
نفسه عن الشكوك والشبهات المذكورة في المقام الاتية في نفسه شيئا آخر يصلح لان يكون مدلولا
الصيغة وما ذهب اليه الاشاعرة من ان مدلول صيغة الامر شيء آخر وراء الارادة فهو مبني
على مقالتهم الفاسدة من ثبوت الكلام النفسي الباطل بالبداهة الثاني انه لا يسوغ ان يكون
مدلول الصيغة الشائعة الدائرة الواردة في المحاورات معنا خفيا لا يجده العقلاء في انفسهم
ولا يميزونه باقوالهم وافكارهم بل طال فيه وفي ركها التشاجر العظيم والمعركة العظمى بين اعاظم
العلماء من الاصوليين والحكماء والفقهاء والبلغاء واهل الحل والعقد وجميع ذلك لم يات
واحد منهم بشيء يدركه العقول الفرقية فكيف يكون هذا اللفظ المتداول في
العرف العام بين الخواص والعوام من العلماء والجهال والنسوان وذوي العقول القاصرة
موضوعا لشيء لا يعرفه على وجه وجوده الا الاوحدي من الناس ان اضطرابهم في التعبير عنه واختلاف
عباراتهم في بيان المراد منه اقوى كاشف عن عدم وجوده او لا اقل من خفائه غاية الخفاء

الخفاء وكيف يكون مما يدار الارادة اما غير موجود في النفس من رأسه او في شدة خفائه لا يصلح
لوضع الالفاظ بازائه الثالث ما قيل من انه ربما يحتج عليه بان المتبادر من الامر هو ارادة
الفعل من المأمور فيكون حقيقة فيها واستدل المدعون لتغاير مدلول الامر مع الارادة
بالوجدان ايضا بما قالوا انا نجد بالحس والعيان ان للآمر اذا امر حالة اخرى غير حال الآمر
مقارنة لصدور الالفاظ منه حاصلة لحصوله التي ينبعث منها المأمور للاتيان بمراد الآمر وهي
اقتضاء حصول فعل المأمور به من المأمور المعبر عنه في الفارسية بخواستن وهذه غير الارادة
الحاصلة في النفس قبل صدور اللفظ المعبر عنها في الفارسية بخواستن وليس هذا
امرا خفيا لا يدركه الاذهان والعقول بل هو معنى انشائي واضح عند الخواص والعوام
وفيه انك قد عرفت فيما مر ان الطلب والالزام والايجاب والبعث والتكليف كلها معان
انشائية طارية على الصيغ الكاشفة عن الارادة وحاصلة بحصول اللفظ ومعلولة له وقد عرفت
ايضا انها هذه المعاني مغايرة للارادة مفهوما ومصداقا لان مصاديقها اي الكاشفة
عن الارادة كما ان مصداق الاطاعة الخارجية الفعلية هي نفس الصلوة وان ليت تحقيق حقيقتها
الحال وتوضيح الكلام في المقال وتفصيل ما يرد عليه من المناقشة والاشكال فنقول ان ارادوا
انها ثابتة في النفس سابقة من اللفظ وانه دليل عليها على وجه دلالة سائر الالفاظ على معانيها
فهو ممنوع وما تعلقوا به من الوجدان لا ينفض دليلا عليه لانه انما يكون دليلا لو ساعدهم
في دعواه على الوجه المذكور بان يكون الوجدان قاضيا بكون ذلك الامر الوجداني المغاير
للارادة راسخا في القلب بحيث يكون اللفظ كاشفا عنه كشفا انيا وان عدمهم على ذلك
بل نقول انها معاني حادثة بحدوث اللفظ صادقة عليه كصدق التأديب على نفس الضرب
الى هو صدق الاطاعة على الصلوة الخارجية والحاصل ان الوجدان المذكور اعم من
المدعى فدلالته للعام على الخاص فلا ينافي دعوانا الوجدان على خلافه وانه ليس في
النفس غير الارادة فليس مدلول الامر سواها وان ارادوا انها حاصلة بحصول اللفظ
كما جرى في لسان بعض المتكلمين لما قلناه بالكلام من حيث لا يشعر وقلبه مطمئن بالايمان
كالمحقق الخوانساري حيث قال بعد كلام طويل ما لفظه حتى انها تحصل من الالفاظ
فللصيغ الانشائية وهل في حدوث الطلب فدلالتها عليه من قبيل دلالة العلة على المعلول
انتهى وقال بعده جملة من الكلام ما لفظه وهو امر ان في حاصل بتوسط
الصيغة وقال بعض تلامذته ما يقرب من هذا المضمون ففيه انه محض الصواب والصواب
المحض وما نقول الملاعين لكنه بمعزل عما يقولون من جمر اهل ما يدعون من وضع الامر بازائه
وانه معناه ومفهومه العرفي على حد معاني سائر الالفاظ الكاشفة عنها بقانون الوضع
ومن العجب صدور ذلك من مثل هؤلاء المحققين الماهرين في الفن وعدم التفاتهم
الى منافاته لما يقولون والى صلح انهم ان ارادوا من تلك العبائر المضطربة اتحاد حقيقة
ان الطلب الذي جعلوه مغايرا للارادة مدلول للامر ومعناه اللغوي على ان يكون
موضوعا بازائه ومكاشفا عنه على حد كشف سائر الالفاظ عن معانيها فهو مصادم للبداهة
والوجدان حسبما ادعاه العدلية وجمهور المعتزلة وجود ذلك قول زور وان ارادوا
انه حادث بحدوث اللفظ وعنوان من عناوينه بعد كشفه عن الارادة فقد التزموا بما حققناه من حيث
لا يعلمون فانا لا نريد من اتحاد الطلب مع الارادة سوى هذه المعاني القابلة لان تكون موضوعا لها

ما اورده الفاضل الجليل بعينه في الارادة والطلب

في الارادة واصحابنا ايضا لا يعتقدون من الانشاء الا ذلك واما صدق الطلب الانشائي
والتكليف والالزام وتوقف الاثر الكاشف عن الارادة فهو امر بديهي لا يقبل الانكار
ولا يترتب عليه غرض ولا ثمرة فان المسائل المتفرعة على هذا الخلاف كلها مبنية على الاتحاد و
المغايرة بالمعنى المذكور لا بهذا المعنى الخارج عن انظارهم ومن العجب من ذلك ما صدر عن بعض
المحققين من احتمال كون هذا النزاع العظيم والنزاع المهم القديم لفظيا وما حققنا
ظهر حقيقة الحال في المقال بحيث لا يبقى لمدعونه مجال ولا حاجة في رد مقالتهم الى ابطال
براهينهم التي احتجوا بها اقوالهم اذ بعد فرض العجز عن جوابها فهي شبهة في مقابل البديهة
ولا ينبغي الالتفات اليها ولكنا نتعرض لها مفصلا تنبيها على ما فيها من وجوه الفساد واتقانا
لهذا الاصل القويم والبنيان القديم واحسن ما يفتتح به الكلام ما صدر عن بعض الاعلام
وهو المحقق الخونساري حيث استدل في الرسالة المعمولة في مقدمة الواجب على مغايرة الطلب
للارادة ردا على المحقق السبزواري بقوله اذ لو كان الطلب هو الارادة وكان المطلوب من
الصيغة الموضوعة للطلب اعلام المخاطب بحصول الارادة في النفس فيلزم ان يكون وضع الجمل
الطلبية لغوا غير محتاج اليه ويكون مفهوماتها مما لا يتعلق بتصوره غرض اصلا وهو باطل بيان
الملازمة ان النسب الانشائية والصيغ الموضوعة لها ليست علية للارادة وهو ظاهر ولا دخل لها
ايضا في حصول الارادة ولا في حصول الاعلام عندنا وعلى التقدير المذكور ليس معنى اخر حتى يتصور
مدخليتها فيه اما انه لا مدخل لها في حصول الارادة فظاهر لان الارادة معنى قائم بالنفس و
انما يتوقف حصولها على تصور المراد والمكلف فقط ولا توقف لها على تصور النسبة الانشائية
الانشائية ولا على صيغها وهو ظاهر وسواء قلنا انها عين الارادة او الطلب او غيرها واما الاعلام
فلا نا قد صلح ان يعلم الآمر المخاطب ان الارادة موجودة في نفسه ولا شك ان هذا المعنى
معنى خبري واللفظ الدال عليه جملة خبرية ولا توقف له على النسبة الانشائية وصيغها واما
انه ليس على هذا التقدير معنى خبري يتصور مدخليتها فيه فظاهر فثبت لغوية هذه المفهومات
وصيغها بل وكان يجب ان لا يدخل في الوجود كما لا يخفى على المنصف واما بطلان التالي
فبالضرورة والوجدان انتهى وفيه نظر اما اولا فانه ان اراد من الطلب معنى نفسيا
سابقا على الصيغة على ان تكون لها كاشفة عنه كما هو ظاهر دعواه بما ذكره مردود عليه حرفا
بحرف كما لا يخفى وان اراد منه معنى مقارنا للفظ حادثا بحدوثه كما يصرح به تقضيا
عن ذلك بعدما التزم به حيث جعل الطلب تارة عين النسب الانشائية واخرى امرا
آخر مقارنا معها في الوجود متوقفا عليها حادثا بحدوث اللفظ حدوث المعلول
من العلة فهو راجع الى ما اخترناه من كونه عنوانا ثانويا عارضا للفظ الكاشف حال
وجوده فلا يصلح لان يكون مدلولا للامر على ما هو ساير مداليل الالفاظ السابقة على الوضع
حسبما بيناه مفصلا وثانيا ان ما ذكره مبني على ان تكون النسبة الانشائية مسلمة بين
الفريقين كما توهمه وقد عرفت ابتنائها على الكلام النفسي المنكر بالبداهة وان
من لا يقول به لا يقول بها وان لم يصرح به فقد ثبت لوضوح الحال كيف وهم ينادون
باعلى اصواتهم انا لا نجد وراء الارادة في النفس شيئا وما ترى حجة من امتلاء



امتلاء الظواهر بالنسبة الحكمية في الاخبار والانشاء فهو ناش من الممارسة لكتب الاشاعرة
المعمولة في مقدمات العلوم الادبية من الصرف والنحو والمنطق وركوز ذلك في الاذهان
من عدم وجدان من ينبه على فساده وانت اذا تيقظت وانتبهت من نومة الغافلين
وراجعت متاملا الى كلمات محققي الحكماء والمتكلمين من اصحابنا والمعتزلة وجدت
صدق ما ادعيناه وانه كالشمس في وسط السماء فافهم واغتنم وكن من الشاكرين
الثاني ما استدل للقول بالمغايرة انه لو كان الطلب عين الارادة لزم
ان تكون هيئة افعل الموضوعة بازاء الطلب الذي هو عين الارادة مرادفا للفظة
الارادة وهو باطل بالضرورة والوجدان واتفاق الاعيان هذا وقد يجاب عنه بمنع
الملازمة المذكورة بتقريب ان مدلول الارادة معنى اسمي مستقل بالملاحظة ومدلول
الهيئة معنى حرفي غير مستقل الملاحظة حال الملاحظة كما صرح به صاحب الفصول فرقا
بينهما وفيه ان هذا الفرق وان كان مقتضيا عن محذور الترادف لكن المستدل ان
يقول بان مفاد الصيغة كلام تام يصح السكوت عليه ومعنى لفظ الارادة ليس كذلك
وهذا يكشف عن كون مدلول الصيغة شيئا اخر غير الارادة به يصير كلاما تاما وهذا
هو الطلب الذي يدعونه فلا يجدي ما ذكروا واضعف من ذلك ما قد يقال ان لفظة
الارادة موضوعة بازاء مفهوم الارادة والهيئة موضوعة بازاء مصداقها
فان مجرد ذلك ايضا غير مجد في الفرق الا ان يقال ان هذا الفرق بعينه موجود بين
لفظ الانشاء والسمها مع اشتراكهما في عدم صحة السكوت فلو كان الفرق بين
لفظ الارادة والصيغة مجرد ذلك لكان مفاد الصيغة كمفاد المادة في
عدم كونه كلاما تاما اللهم الا ان يقال ان دلالة الارادة على الكيفية المذكورة
دلالة تصورية ودلالة هيئة افعل تصديقية فتغايرا مدلولا من دون ان
يلتزم بشيء اخر في مدلول الصيغة غير الارادة وهو حسن ايضا الا انه يشكل من جهة
اخرى وهو انه يوجب انقلاب الانشاء اخبارا وهو مخالف للاجماع ضرورة انهم اطبقوا على انقسام
الكلام الى الاخبار والانشاء ولعلنا نتكلم في دفع هذا الاشكال ثم ان الاشكال المذكور
على الخصم ايضا حرفا بحرف فانه لو كان هيئة افعل موضوعة للطلب لزم اتحاد مدلول لفظة الطلب
مع هيئة افعل فيكونان مترادفين والتالي باطل بالضرورة واتفاق كافة اهل العلم بعد ترتبها
وعدم ترادفهما فما هو التفصي عن القول بالاتحاد وان صح ان اتحاد مدلول الهيئة مع مدلول
المادة ولزوم ترادفهما وارد على كل حال سواء قلنا بانه عين الارادة او غيرها فالاشكال المذكور
مشترك الجواب عنه ايضا كذلك الثالث انه لو كان مدلول الامر عين الارادة لزم ان تكون الاوامر
الامتحانية التي يعتد الوارد في المحاورات مجازات او مهملات والتالي باطل بقسميه في المقام
مثله اما بطلان كونها مهملات فبالضرورة واما بطلان كونها مجازات فلعدم وجود ما يصلح
لان يستعمل اللفظ فيه مجازا هنا ومثل الاوامر الامتحانية الاخبار الكذبية فانه لا اعتقاد

في الارادة واجمعنا ايضا لا يعتقدون من الاتحاد والاذاتكرر واما صدق الطلب في الاخفاء
والتكليف في الالزام وتوله في محل الاثر الكاشف عن الارادة فهو امر بديهي لا يقبلها الا نكار
ولا يترتب عليه غرض ولا ثمرة فان المسائل المتفرعة على هذا الخلاف كلها مبنية على الاتحاد و
المغايرة بالمعنى المذكور لا بهذا المعنى الخارج عن انظارهم والعجب من ذلك ما صدر عن بعض
المحققين من احتمال كون هذا النزاع العظيم والنزاع المهم القديم لفظيا بهذا او ما حققنا
ظهر حقيقة الحال في المقال بحيث لا يبقى لما يدعونه مجال بل ولا حاجة في رد مقالتهم الى ابطال
براهينهم التي اقاموها اقاموا او على فرض العجز عن جوابها فهي شبهة في مقابل البديهة
ولا ينبغي الالتفات اليها ولكنا نتعرض لها مفصلا تنبيها على ما فيها من وجوه الفساد واتقانا
لهذا الاصل القويم والبنيان القديم وخير ما يفتتح به الكلام ما صدر عن بعض الاعلام
وهو المحقق الخونساري حيث استدل في الرسالة المعمولة في مقدمة الواجب على مغايرة الطلب
للارادة ردا على المحقق السبزواري بقوله اذ لو كان الطلب هو الارادة وكان المطلوب من
الصيغة الموضوعة للطلب اعلام المخاطب لحصول الارادة في النفس فيلزم ان يكون وضع الجمل
الطلبية لغوا غير محتاج اليه ويكون مفهوماتها مما لا يتعلق بتصوره غرض اصلا وهو باطل وبيان
الملازمة ان النسب الانشائية والصيغ الموضوعة لها ليست على الارادة وهو ظاهر ولا دخل لها
في حصول الارادة ولا في حصول الاعلام عنها وعلى التقدير المذكور ليس معنى اخر حتى يتصور
مدخليتها فيه اما انه لا مدخل لها في حصول الارادة فظاهر لان الارادة معنى قائم بالنفس و
انما يتوقف حصولها على تصور المراد والمكلف فقط ولا توقف لها على تصور النسبة التامة
الانشائية ولا على صيغها وهو ظاهر سواء قلنا انها عين الارادة او غيرها واما الاعلام
فلانا لا صلة ان يعلم الامر المخاطب ان الارادة موجودة في نفسه ولا شك ان هذا المعنى
معنى خبري واللفظ الدال عليه جملة خبرية ولا توقف له على النسبة الانشائية وصيغها واما
انه ليس على هذا التقدير معنى اخر يتصور مدخليتها فيه فظاهر فثبت لغوية هذه المفهومات
وصيغها بل وكان يجب ان لا يدخل في الوجود كما لا يخفى على المنصف واما بطلان التالي
فبالضرورة والوجدان انتهى وفيه نظر اما اولا فانه ان اراد من الطلب معنى نفسيا
سابقا من الصيغة على ان تكون لها للغة عنه كما هو ظاهر دعوية فما ذكره مردود عليه حرفا
بحرف كما لا يخفى وان اراد منه معنى مقارنا للفظ حادثا بحدوثه كما يصرح به تفصيلا
من ذلك بعدها المستدل به حيث جعل الطلب تارة عين النسب الانشائية واخرى امرا
آخرا مقارنا معها في الوجود متوقفا عليها حادثا بحدوث اللفظ حدوث المعلول
من العلة فهو راجع الى ما اخترناه من كونه عنوانا ثانويا عارضا للفظ الكاشف حال
وجوده فلا يصلح لان يكون مدلولا للامر على حد سائر مداليل الالفاظ بقانون الوضع
حسبما بيناه مفصلا وثانيا ان ما ذكره مبني على ان تكون النسبة الانشائية مسلمة بين
الفريقين كما توهمه وقد عرفت ابتنائها على الكلام النفسي القائل به الاشاعرة وان
من لا يقول به لا يقول بها وان لم يصرحوا به فقضية لوضوح الحال كيف وهم ينادون
باعلى اصواتهم انا لا نجد وراء الارادة في النفس شيئا وما ترى حجتهم من امتلاء

7

العلماء الطواهر بالنسبة الحكمية في الاخبار والانشاء فهو ناشئ من الممارسة لكتب الاشاعرة
المعمولة في مقدمات العلوم الادبية من الصرف والنحو والمنطق وركوز ذلك في الاذهان
مع عدم وجدان من ينبه على فساده وانت اذا تيقظت وانتبهت من نومة الغافلين
وراجعت متاملا الى كلمات محققي الحكماء والمتكلمين من اصحابنا والمعتزلة ووجدت
صدق ما ادعيناه وانه كالشمس في وسط السماء فافهم واغتنم وكن من الشاكرين
الله الهادي الثاني ما استدل للقول بالمغايرة انه لو كان الطلب عين الارادة لزم
ان يكون هيئة افعل الموضوعة بازاء الطلب الذي هو عين الارادة مرادفا للفظة
الارادة وهو باطل بالضرورة والوجدان واتفاق الاعيان هذا وقد يجاب عنه بمنع
الملازمة المذكورة بتقريب ان مدلول الارادة معنى اسمي مستقل بالملاحظة ومدلول
الهيئة معنى حرفي غير مستقل الملاحظة حال المادة كما صرح به صاحب الفصول فرقا
بينهما وفيه ان هذا الفرق وان كان تفصيا عن محذور الترادف لكن للمستدل ان
يقول بان مفاد الصيغة كلام تام يصح السكوت عليه ومعنى لفظ الارادة ليس كذلك
وهذا يكشف عن كون مدلول الصيغة شيئا اخر غير الارادة به تصير كلاما تاما وهذا
هو الطلب الذي يدعونه فلا يجدي ما ذكر واضعف من ذلك ما قد يقال ان لفظة
الارادة موضوعة بازاء مفهوم الارادة والهيئة موضوعة بازاء مصداقها
فان مجرد ذلك ايضا غير مجد في الفرق الاتري ان هذا الفرق بعينه موجود بين
لفظ الاشارة واسمها مع اشتراكهما في عدم صحة السكوت فلو كان الفرق بين
لفظ الارادة والصيغة مجرد ذلك لكان مفاد الصيغة كمفاد المادة في
عدم كونه كلاما تاما اللهم الا ان يقال ان دلالة الارادة على الكيفية المذكورة
دلالة تصورية ودلالة هيئة افعل تصديقية فتغاير المدلولان من جهة ان
يلتزم بشيء اخر في مدلول الصيغة غير الارادة وهو حتى الكلام الا انه يشكل من جهة
اخرى وهو انه يوجب انقلاب الانشاء اخبارا وهو مخالف للاجماع ضرورة انهم اطبقوا على انقسام
الكلام الى الاخبار والانشاء ولعلنا نتكلم في دفع هذا الاشكال ثم ان الاشكال المذكور وارد
على الخصم ايضا حرفا بحرف فانه لو كان هيئة افعل موضوعة للطلب لزم اتحاد مدلول لفظة الطلب
مع هيئة افعل فيكونان مترادفين والتالي باطل بالضرورة واتفاق كافة اهل العلم بعد فرض
وعدم ترادفهما فما هو المتفصي على القول بالاتحاد والى ان اتحاد مدلول الهيئة مع مدلول
المادة ولزوم ترادفهما وارد على كل حال سواء قلنا بانه عين الارادة او غيرها فالاشكال المذكور
مشترك الجواب عنه ايضا كذلك الثالث انه لو كان مدلول الامر عين الارادة لزم ان تكون الاوامر
الامتحانية الشرعية الواردة في المحاورات مجازات او مهملات والتالي باطل بقسميه فالمقدم
مثله اما بطلان كونها مهملات فبالضرورة واما بطلان كونها مجازات فلعدم وجود ما يصلح
لان يستعمل اللفظ فيه مجازا هنا ومثل الاوامر الامتحانية الاخبار الكذبية فانه لا اعتقاد

للمتكلم هناك فيلزم ان يكون الخبر الكاذب اما مهملا او مجازا في معنى غير معقول والذي ذكره في الجواب
من كون الامر الامتحاني امرا صوريا او امرا مجازيا كلام صوري لا تحصيل فيه فان الامر الصوري
مرجعه الى كونه مهملا لم يقصد به شيئا وقد عرفت ان الضرورة قاضية بفساده وكونه مجازيا
مبنيا على تعقل معنى اخر يكون مستعملا فيه ودعوى انه مجاز في المادة بارادة المقدمات كما
في القوانين وغيره واهية لا يلتفت اليها والجواب ان الملازمة المذكورة ممنوعة
لانه على ان الاوامر الامتحانية كلها حقايق كالاوامر الحقيقية وذلك لان عدم وجود
المعنى في الخارج وعدم ارادة المتكلم ايضا غير مخل باستعمال اللفظ اذ لا يشترط في
الاستعمال وجود المستعمل فيه ولتحقيق الكلام وتوضيح المقصود والمرام يقتضي بيان معنى
الاستعمال وحقيقته فاعلم ان الاستعمال هو عبارة عن ذكر اللفظ لارادة تفهيم المعنى و
بعبارة اخرى اجراء الحروف المرتبة في مقطع الفم لافهام المخاطب ما دلت عليه تلك
الحروف المرتبة سواء وجد مدلولها في الخارج ام لا ولا نتعقل من استعمال اللفظ
في المعنى شيئا اخر فذكر اللفظ لغرض افهام مدلوله هو معنى استعمال اللفظ فيه وليس ثم
شيء وغرض الافهام شيء اخر فاذا قال زيد قائم وقصد به تفهيم المخاطب والقائه
في ضميره ثبوت القيام في الخارج لزيد فقد استعمل هذه الالفاظ التي وضعت له
في معانيها سواء طابقت الواقع ام خالفت فليس وجود المعنى المستعمل فيه محققا لموضوع استعمال
اللفظ وعلى هذا فالخبر الصادق والكاذب كلاهما مستعملان في معناه سواء التزمنا بكلام
نفسي في الاخبار غير علم المتكلم او لا غاية الامر انه في صورة الكذب ليس المعنى المقصود بالافادة
وهو المستعمل فيه موجودا واقعا في الخارج وهكذا الكلام في الانشاء فان مدلول الصيغة
عندنا هو الارادة والاستعمال فيها عبارة عن ذكرها لغرض تفهيمها اي اعتقاد المخاطب
لوجودها في نفس المتكلم وهذا الغرض كما هو موجود في الامر الحقيقي كذلك موجود في الامر
الامتحاني نعم المعنى المقصود بالافادة موجود في الامر الحقيقي وغير موجود في الامر الامتحاني
وهذا لا مساس له بحقيقة الاستعمال نعم ظاهر حال الامر وجود تلك الارادة في نفسه والحاصل
ان الاصل في الطلب كونه لبعث المخاطب على الاتيان بالمأمور به فلو سيق لغير ذلك من تقية
او امتحان او تعجيز كما لو علم عدم حصوله او غير ذلك كان محتاجا الى القرينة والاصل
المذكور من الاصول الجهتية مسلمة عند الفريقين بل واستقرت العادة في جميع الاستعمالات
من الاخباريات والانشائيات فهو اصل مطرد في قاطبة الاطلاقات في ابواب المحاورات
فالاصل في الكلام الخبري ان يكون مسوقا لغرض تفهيم اصل المدلول فلو سيق لغير ذلك كتفهيم لازم
الخبر او تفهيم لازم المخبر به من بخل او جود او شجاعة او جبن او غير ذلك كان ايضا محتاجا
الى القرينة الا ان اللفظ في جميع المواضع الا ان او اخبار المستعمل فيما وضع له فهو حقيقة
لغوية اي كلمة مستعملة فيما وضع له كما هو مذهب جماعة في الكناية ومجاز اصولي اي محتاج الى القرينة
لان كل محتاج الى القرينة فهو مجاز اصولي والحقيقة الاصولية عبارة عما لا يحتاج الى القرينة
وبهذا البيان يتم الجواب الذي اجابوه في الامر الامتحاني من حمله على الامر الصوري تارة والمجاز



او المجاز اخرى وسيأتي زيادة توضيح لذلك في المباحث الآتية ان الهيئة خصوصا في مدلول الصيغة المستعملة
في معاني كثيرة فانها كلها او جلها حقايق لغوية واختلافها انما هو باختلاف الغرض الباعث على الامر بها
الرابع انه لو كان الطلب عين الارادة لزم ان لا يكون الكفار مأمورين بالايمان والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان صيغة الامر عندكم انما هي الارادة وهي غير موجودة في اوامر الكفار والعصاة
اما المقدمة الاولى فواضحة واما الثانية فلوجوه اربعة احدها انه تعالى علم منهم المخالفة والعصيان
فلو اراد منهم الاطاعة لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال وارادة المحال محال الثاني انه
لو اراد منهم الفعل لامتنع الترك اذ لا يتخلف المراد عن الارادة بالنسبة الى الباري تعالى
فتركهم الطاعة عنهم كاشف اني قطعي عن عدم ارادته تعالى الثالث ان الاطاعة لم توجد منهم
والشيء ما لم يوجد لم يمكن ايجاده فتكون الطاعة منهم غير مقدورة فارادته تعالى منهم
ذلك مستحيل وهذا مبني على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان الفعل قبل وجوده غير مقدور
الرابع انه تعالى اراد منهم الكفر لانه اراد خلقهم وارادة السبب ارادة للمسبب فيمتنع
مع ذلك ارادة الايمان منهم لاستحالة ارادة الضدين واما بطلان التالي فبالضرورة
والاجماع هذا وانت بعد ما هديناك الى الصراط المستقيم وبينا لك البيان
القويم الذي يتعذر لديه الذهن السليم والفهم المستقيم المترهف عن مؤنة الدفع لهذا
الاشكال الجسيم وفرغت عن الدخول الى ذلك النتائج العظيم وان شئت الى وقفة
الكلام لتوضيح المقصود وتنقيح المرام فنقول ان غاية ما لكم اثبات عدم ارادته تعالى
منهم الاطاعة ونحن ان سلمنا منهم ذلك واغمضنا عما فيه من وجوه الضعف والفساد
ببطلان تلك الوجوه المشتمل عليها وتنزلنا عن ذلك كله مماشاة لكم فنمنع
الملازمة المذكورة على التقدير المذكور ايضا وذلك لما عرفت من ان استعمال الصيغة
بازاء الارادة لا يعتبر فيه وجودها الطلبي في الخارج ابدا بل وتستعمل فيها على التقديرين
ولا يلزم ارتكاب المجاز نعم في صورة عدم تحققها لابد من كونه لغرض سوى البعث
المأمور الى الاتيان بالمأمور به وذلك الغرض يختلف باختلاف الموارد وقد
يكون للامتحان وقد يكون للتعجيل وامر الكفار من قبيل الاخير فالصيغة هنا ايضا
مستعملة فيما وضعت له لغرض التعجيل وذلك ليهلك من هلك عن بينة ويحيى
من حي عن بينة وان قلت ان مجرد التعجيل من دون تعلق ارادته تعالى كيف يصحح
العقاب والحال انهم معاقبون على ترك الاطاعة اتفاقا قلت اولا ان الكلام في المقام
متعلق بحقيقة الامر ومجازه وانه موضوع لماذا اهل هو الارادة او شيء اخر يسمى
بالطلب وتعيين مصحح العقاب فارغ عما نحن فيه وثانيا ان الذي يقتضيه التحقيق
ان العقاب انما هو مترتب على المخالفة والعصيان وتحقق العقاب يدور
مدار المخالفة وهي انما تحصل بمخالفة الامر الكاشف عنها بمقتضى الوضع فاذا
علم بذلك فلا عذر له في المخالفة والعصيان اذ التكليف والطلب والالزام و
غيرها من العناوين المقتضية لوجوب الامتثال كلها تحصل بذلك وان كانت هي
العناوين الثانوية كيف ولولا ذلك لم ينفع القول بمغايرة الطلب للارادة
ايضا لان الطلب المجرد عن الارادة كيف يصحح العقاب على زعم القائل به فلو قال انه
يكفي فقد اعترف بعدم ورود السؤال لانا نقول ان توجيه الامر الكاشف عن الارادة
كاف في تحقق الطلب والتكليف على مذهبنا ايضا ولا يحتاج الى اثبات مدلول آخر

نفسانى فى نفس الامر او هو مذهبنا او لى بالكفاية لجواز تخلف الارادة عن الطلب الذى يجعلونه مدلولا للامر
على مذهبهم فعدم امكان التخلف على مذهبنا لانه من العناوين الثانوية التى لا يتخلف عن الامر الكاشف
عن الطلب سواء كان هو عين الارادة او غيرها والحاصل ان الاشعرى يقول ان الطلب هو الذى يترتب
عليه الثواب والعقاب ونحن ايضا نقول بذلك وانما الفرق بيننا انه يدعى ان الطلب مدلول
لصيغة الامر ونحن نقول انه عنوان ثانوى يحدث بحدوث الامر الكاشف عن الارادة ولو لم
يكن فى الواقع ارادة فانه امر يحدث مدار مقتضيات في الواقع واما عنوان التكليف والطلب
فلا يتخلف عن الامر الكاشف عنها بمقتضى الوضع والثانى ان عدم ارادته تعالى منهم الايمان مسبب
عن علمه بعصيانهم ويأسه عن صدور الايمان منهم وهما معلولان لاختيارهم الترك فهو فى الحقيقة
مستند الى سوء اختيارهم وخبث سريرتهم لا لان الفعل خال عن المصلحة النفس الامرية فى نفسه
فالفعل من حيث هو محبوب عنده وذو مصلحة ولكنه ما اراده منهم لعلمه بعدم اقدامهم الاتيان
به فعدم ارادته الناشى عن عصيانهم وعن لغفلتهم لاينا فى لا استحقاقهم العقاب وبهذا يحصل
الفرق بين الاوامر التسجيلية والاوامر الامتحانية ضرورة ان عدم ارادة الاتى فى الامر الامتحانى
انما هو لعدم محبوبية نفس الفعل المأمور به فى نفسه وخلوه عن المصلحة من حيث هو ومن ذلك يمكن
القول بعدم العقاب على ترك المأمور به فى الامر الامتحانى لو فرض فى هذا الكلام بعد المساعدة على عدم تعلق
ارادته قطعا بايمان الكافر وطاعته واحتجنا لا يرضون بذلك فى اطبقوا على وجود الارادة وان
علمه تعالى بعصيانهم وكفرهم لا ينافى ارادة الايمان منهم فى حال القدرة والاختيار والادلة المستدل
بها كلها مزيفة مخدوشة لوجوه وافية لا فيه ثبت فيه مذكورة فى الكتب الكلامية وليس المقام مناسبا
للتعرض لها فان التعرض فى ذلك يجر الى البحث فى مسئلة الجبر والتفويض وله مقام آخر والحاصل
ان المقدمة المذكورة فى عدم ارادة الله منهم الطاعة مقدمة غير مسلمة والادلة المذكورة عليه
كلها باطلة وان سلمنا ذلك ايضا لم يترتب عليها النتيجة وهى مغايرة الطلب للارادة حيا وحقناه
ورجحناه فافهم ولا تغفل الخامس انه لو كان الطلب عين الارادة ولم يكن وراءها شىء آخر لزم بطلان
عقد المكره وان لحقه الرضا والتالى باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان الآتى كلها لا تنفك
وانه من حيث عدم دلالتها على امر قائم بالنفس غير الارادة وما يجرى مجراها من الكيفيات النفسانية
التى منها الرضا وطيب النفس بمبادلة او طلاق ومثلهما على الالتى ومن الواضح ان المكره غير راض بمضمون
العقد او الايقاع فليس هو قاصدا للمعنى الذى تزعمون انه معنى انشاء البيع وليس وراءه شىء آخر يكون
مقصودا حتى يصير به قاصدا للمعنى وقد اجمعوا على اعتبار قصد المعنى فى العقود ومن هنا ارجع
شيخنا العلامة ره على صاحب المسالك القدح بعدم قصد المكره للمعنى بان مقتضاه بطلان عقد المكره
وعدم فائدة الرضا الذى يتحقق بعده والحاصل ان المكره غير قاصد للبيع اذ لم يكن البيع معنى سوى
الرضا بالمبادلة فيلزم ان يكون باطلا ولو مع الاجازة بعدها قلت وجوابه ايضا يظهر مما ذكرناه فى الاوامر
الامتحانية والاوامر التسجيلية وتوضيحه هنا ان صدق البيع على عقد المكره انما هو لاجل استعمال الصيغة
الصادرة منه على وجه الاكراه فى معناها الحقيقى اذ حقيقة الاستعمال هو ذكر اللفظ لتفهيم المعنى و
هو حاصل هنا وان كان المعنى وهو طيب النفس غير متحقق فى الخارج اذ قد عرفت انه لا يعتبر فى استعمال
اللفظ فيما وضع له وجود مفاد اللفظ ومعناه الحقيقى حال الاستعمال فصدق البيع على عقد المكره
لا يتوقف على الالتزام بامر آخر وراء الكيفية النفسانية التى هى الرضا بالمبادلة كى لا يتوقف قصد
المعنى ايضا على شىء آخر حتى ذكر اللفظ فى مقام تفهيم مدلوله فهو قاصد للمعنى ومنه يظهر ان ما ذكره
الشيخ الاستاد ره فى المقام من ان المكره قاصد الى انشاء البيع وان لم يكن راضيا به فان انشاء البيع
شىء والرضا به شىء آخر فى مقام تصحيح عقد المكره بعد الايراد على صاحب المسالك ليس على ما ينبغى لانه
هو مبنى على مختار من عرفت من القائلين بالمغايرة والحاصل ان عقد المكره عقد مقصود به المعنى



المعنى مقرون باستعمال الصيغة فى معناها الحقيقى من غير ان نلتزم بالمغايرة فلا كراهة فى شىء من الكلام الذى
لا فى كلام المورد ولا فى كلام المورد عليه ثم لو سلمنا عدم قصد المعنى كما قال صاحب المسالك تبعا لمن ذكره
الاجماع على اعتبار قصد المعنى بان القدر المتيقن من اجماعهم هو بطلان عقد من لم يلتفت الى اللفظ
ولا يقصد منه اظهار معناه كالهازل والنائم والساهى والغالط واشباههم ممن لم يقصد اللفظ
او لم يقصد التفهيم واما الملتفت المريد لاظهار المعنى باللفظ لغرض صحيح فلا نسلم تحقق الاجماع
على بطلان عقده لان دليل اعتبار القصد انما هو الاجماع والمسلم منه بعد قلب الكل او الجل
على صحة عقد المكره هو ما عداه هذا مع ان اثبات امر عقلى بالاجماع المحقق فى المسئلة الزعمية
من اقبح الاشياء كما لا يخفى على من له بهرة من العلم ثم انه يندفع بما ذكرناه من وجود قصد المعنى فى
عقد المكره ما استشكله المحقق الكركى فى جامع المقاصد فى ذيل مسئلة بيع المكره بقوله
واعلم ان هذه المسئلة ان كانت اجماعية فلا بحث والا فللنظر فيه مجال لانتفاء القصد
اصلا ورأسا مع عدم الرضا ولا يتحقق العقد المشروط بالقصد اذا لم يتحقق الرضا لان
الظاهر من كون العقود بالقصود اعتبار القصد المقارن لها دون المتأخر انتهى وتوضيح
وجه الاندفاع ان قصد المعنى حاصل بذكر اللفظ لاظهار مفاده اذ لو لم يلتفت الى المعنى كيف
يقصد اظهاره باللفظ فى المكره اذا اراد اظهار المعنى باللفظ فهو قاصد للمعنى وبالجملة فلا
نعنى بقصد المعنى سوى القاء الكلام لاجل التفهيم ولو كان والى غرض آخر او هو عين قصد المعنى
لانا لا نتعقل من قصد المعنى سوى ذلك وهذا هو بعينه موجود فى عقد المكره كعقد المختار
من غير فرق حسبما عرفت مفصلا فى الامر الامتحانى فلا تغفل واما اعتبار اقتران العقد بالرضا
او لحوقه اياه بالاجماع او دليل معتبر شرعى آخر فلا ربط له بالمقام والحاصل ان قصد المعنى الذى
يعتبر تحققه حال العقد بمقارنته اياه حاصل بذكر اللفظ وارادة تفهيم المعنى واما الرضا
المعتبر لحوقه بالدليل فهو امر آخر وراء قصد المعنى كما لا يخفى فتامل جيدا فان المطلب
دقيق غير محرر فى كتب الاصحاب السادس انه لو كان الطلب عين الارادة لارتفع الفرق بين الامر
والترجى والتمنى وبطل التالى بالضرورة فكذا المقدم بيان الملازمة ان معنى الامر ليس سوى ارادة الفعل
من المخاطب وهذا بعينه موجود فى التمنى والترجى فلو لم يكن الشىء الآخر فى هذه الانشاءات يختص بعضها عن بعض
لارتفع الفرق الذى بينها والخير فى اللفظ خاصة كما توهمه بعض عبائر الفحول والجواب
ان الفرق بينهما ان دلالة الامر على الارادة دلالة مطابقية ودلالة سائر الانشاءات عليها انما
هى بالالتزام توضيحه ان الارادة عبارة عن العلم بالمصلحة واعتقاد النفع واذا حصل هذا الاعتقاد
للانسان فيحصل منها فى النفس كيفيات نفسانية مثل الميل والشوق والحب والبغض ونحوها فاذا
اراد اعلام المخاطب بذلك يعبر عنها تارة بالصراحة فيقول له افعل وما يجرى مجراه فى الكشف عن
الارادة واخرى باللازم فيعبر عما فى نفسه من بعض الكيفيات الحاصلة من العلم بالمصلحة من
الشوق والميل ونحوهما من الالات النفسانية والفاظ التمنى والترجى انما تدل على بعض تلك
الحالات فيفهم المخاطب ملزومه وسببه اعنى الارادة فالفرق بينهما نظير الفرق بين
الكناية والتصريح فان مفاد قول القائل زيد جواد وقوله جبان الكلب فى المعنى واحد وهو الاخبار
عن صفة الجود لكن الاول اخبار عنه بالمطابقة والثانى بالالتزام ونظيره الفرق بين البيع والصلح
المعاوضى الذى استشكل فيه ولا يخفى من مخوضى فى ذلك لان دلالة البيع على المبادلة او النقل

والانتقال ودلالة حركته ودلالة الصلح عليها ودلالة الزامية لان الصلح عبارة عن التسالم ورفع اليد عن
الشي والنزاع عنه وهذا المعنى على البيع وان لم يستلزمه لكنه لازم له لان كل من بادل ماله
فقد قطع النزاع عنه بدله ودلالة الصلح على المبادلة من باب دلالة اللازم على الملزوم مثل الكناية
كما ان دلالة البيع عليها بالمطابقة فالمبادلة لازم مدلول الصلح وعين مدلول البيع الرابع
انه اذا كان مدلول الامر نفس الارادة وكان المطلوب من الصيغة اعلام المخاطب بحصول
الارادة في النفس لزم ارتفاع الفرق بين الصيغة والجملة الاخبارية الدالة على الارادة فيكون
قوله اريد منك الفعل وقوله افعل بمثابة واحدة من جهة الكشف عن ثبوت الارادة اذ
من المعلوم ان هذا المعنى معنى خبري فلا الجملة الخبرية عليه اقوى واظهر وبه يبطل الفرق
بين الاخبار والانشاء مطلقا والتالي باطل بالضرورة والوجدان واتفاق الاعيان
فكذا المقدم والجواب عنه اولا بالنقض من الانشاء وهو من وجوه احدها ان دلالة
الجملة الخبرية انما هي دلالة تصديقية تامة ودلالة الانشاء دلالة تصورية وتوضيحه ان
قوله اريد منك الضرب مثلا كاشف عن ثبوت ارادة المتكلم للضرب من المخاطب و
اما قوله اضرب فالمستفاد منه وان كان هو وجود تلك الارادة في ضمير المتكلم لكن مدلول
نفس الصيغة هو الارادة المضافة الى الضرب من المخاطب مجردا عن الاخبار بوجود
وظهورها في وجوده وتحققها في ضميره انما هو من شي اخر كما عرفت بيانه في المغايرة
ولعله ظهور حال المتكلم والحاصل ان دلالة الصيغة على وجود الارادة وتحققها غير
مستندة الى وضع الصيغة ونحن نقول ايضا الزاما لهم في معنى اسم جنس ذلك حرفا
بحرف وندعي ان مدلول اصل الهيئة لا يزيد عن مدلول المركب الاضافي الغير
التام كقوله ارادتي منك الضرب ولا يدل على تحقق الارادة في النفس وانما يدل
عليها دلالة تصورية على حد دلالة المركب الاضافي ودلالة سائر المفردات او المركبات
الغير التامة على معانيها لكن ظاهر حال الامر هو وجود تلك الارادة ومن المقرران
الدلائل والمعاني التي تستفاد من اللفظ بقرينة المقام كظهور حال المتكلم ونحوها
ونحوها محسوبة عند العقلاء والعلماء وكافة اهل اللسان من الدلائل اللفظية
بحيث ينتقل اليها الذهن ولو لم يكن المخاطب ملتفتا الى تلك القرينة ولذا قالوا
ان ظهور المجاز المشهور في المعنى المجازي على القول به وظهور المطلقات المنصرفة
الى الافراد الشائعة لا يعتد الى الالتفات الى الشهرة وغلبة الاستعمال وان كان
ملاحظة العموم مؤثرة في الظهور بل ينصرف اليها نظرا الى وجود حال الخطاب و
اختفائها ورسوخها في طباع اهل المخاطبة والتفهم ويجري مجرى المستفاد من الوضع
لكن المنشاء في الحقيقة غيره وبذلك يتضح الفرق بين مدلول نفس الصيغة و
مدلول قوله اريد منك الضرب فان هذا التصريح لفظا دال على وجود الارادة بخلاف
الصيغة فانها لا تدل الا على ارادة مع النسب الثلثة المذكورة اعني نسبتها الى المتكلم و
المخاطب والضرب واما وجودها في نفس المتكلم فانما يستفاد منها بملاحظة ظهور حال
المتكلم باتفاق الفريقين ولهذا صار اضرب انشاء وقوله اريد منك الضرب اخبارا
فلان الانشاء عبارة عن كل كلام لا يكون حاكيا عن امر خارجي من الثبوت والاثبوت
والاخبار فانه عبارة عن كل كلام يكون لمدلوله خارج يطابقه او لا يطابقه وهذا





وهذا الفرق بعينه موجود بين اللفظين فان قلت ان الانشاء عبارة عن نسبة ذهنية انشائية ليس لها
خارج وليس معناه مجرد عدم دلالته على الثبوت واللاثبوت ولذا لا يصدق الانشاء على المفردات
مع ان المعنى الذي فسرت به الانشاء موجود فيها ايضا لانها تدل على معاني تصورية في غير الدلالة
على وجودها وعدم وجودها قلت هذا اول الدعوى فان المسلم انما هو انقسام الكلام الى القسمين
الذين ذكرناهما اعني بالكلام مدلوله ثبوت شي لشي او عدم ثبوته له وما لم يكن كذا الكلام هذا ينطبق
على الفرق الذي ابديناه واما انقسامه الى نسبة خبرية ونسبة انشائية فغير مسلم بل هو عين النزاع
وقد عرفت في المقدمات ان تقسيم النسب الى النسبة الخبرية والانشائية مبني على اصل الاشعري
وما قال به من الحسن والقبح الذاتية فهو جهل او تجاهل والحاصل انه بهذا البيان لم يبق للاشكال
المذكور عين ولا اثر لكنه قد ينافي فيه بعدم مساعدة الوجدان عليه فانا نرى ان نفس الصيغة تدل على
ثبوت الارادة فلو كان معناها هي الارادة لا غير لارتفع الفرق بينها فلهذا نقول في المقام فانه من
مزال الاقدام ان ما ينبهنا ما سنح لنا سابقا وذكرنا في كتابنا المنهج ايضا مرارا على انه حافية حاوية لمزايا
كافية من ان الامر موضوع لاظهار الارادة والخبر موضوع للاخبار عنها وفرق بين الاخبار عن
الشيء وبين اظهاره ومحصله يرجع الى الفرق بين مدلول الكلام وبين مدلول النصب والاعلام
كقول المؤذن في مقام الاعلام عن دخول الوقت بقوله الله اكبر وكقول المخبر ان الوقت قد
دخل فان الاول انشاء والثاني اخبار مع اتحادهما بالمال وهو الكشف عن دخول الوقت وهذا الفرق
جيد وان لم يرتضه وجدان من يجادل في الكلام ويقول ان المستفاد من كليهما شي واحد وهو
الاخبار عن دخول الوقت فيتحد الاخبار والانشاء فلهذا جيد انا نقول ان الجملة كما تدل على
وجود الارادة وهو المحوط في وضعها حسب اما الصيغة فملحوظ فيها ايضا مضافا الى ذلك
نسبتها لبعث المخاطب الى الفعل وهذا البعث من العناوين الثانوية وقد ذكرنا الى سابقا وهو وان
كان في محله صادق على كل من كان كاشفا عن وجود الارادة التي هي الباعثة على اقدام المامور على الفعل | كان بدله
الا ان ذلك لم يلحظ في وضع الجمل اذ الملحوظ فيها هو مجرد الاخبار عن وجود المخبر به فالصيغة
يزيد مدلولها عن مدلول الجملة بهذه المزية التي صار بسببها انشاء والحاصل انك عرفت سابقا انا
لا ننكر مغايرة الطلب للارادة النفسانية مفهوما ومصداقا ولكن ندعي كونه من العناوين
الثانوية وانه ليس كسائر المعاني من العناوين الاولية وهذا الذي نقول به ونعتقد مغايرته للارادة
الانشائية وليس باخبار فنقول ان الطلب بالمعنى المذكور شرط للموضوع له بان يكون موضوعا للارادة
حيث اراد المتكلم بعث المامور على الفعل وتحميله عليه فالطلب هو التحميل والبعث غرض من وضع
الامر للارادة فهيهنا اشياء معنى موضوع وغرض الوضع فالموضوع له هو الارادة والغرض
هو البعث فيه بمقتضى مراعات الغرض على وجود الارادة لان الانبعاث والاقدام
هنا يتفرع على الارادة دون اللفظ وبهذا يفرق بين الجملة لان هذا الغرض غير ملحوظ
في وضعها وان كان هو ايضا داخلا في هذا العنوان الثانوي خرجه قد صدق البعث الا

والطلب على ما لا يكشف عن الارادة الملزمة فتامل وقيل في بيان الفرق بينهما بان مدلول الجملة معنى اسمى
مستقل بالملاحظة ومدلول الصيغة معنى حرفي غير مستقل آلة لملاحظة حال المادة كما يظهر من الفصول
وفيه ان هذا الفرق وان كان حسنا الا انه بمجرد ذلك لا يصير الجملة اخبارا والصيغة انشاء الا ترى
ان هذا الفرق بعينه موجود بين لفظ الابتداء وكلمة من في قول القائل ابتداء سيري البصرة و
قولهم سرت من البصرة مع اشتراكهما في كونهما اخبارا او اضعف منه ما قد يقال ان الفرق بينهما
ان الجملة انما تكشف عن الارادة المطلقة والصيغة كاشفة عن الارادة الحتمية واي
الارادة المقرونة بعدم طيب نفس المتكلم الآمر بترك ما تعلقت به الارادة فان مجرد ذلك
ايضا غير مجد في المقام كما لا يخفى وثانيا لو اغمضنا عن ذلك كله وسلمنا مقالة الخصم من ان
مدلول الصيغة لو كان نفس الارادة لزم ارتفاع الفرق بين الجملة والصيغة فلا يثبت
به ايضا مدعيه وهو لزوم الالتزام بامر نفساني وراء الارادة من النسبة الانشائية او
امر آخر غير لمن الى لات النفسانية كما قال به القائلون بالمغايرة اذ لنا ان نجعل مدلول
الامر ما يحدث به ويحصل بسببه من العنوان الثانوي الخارج عن النفس الصادق على الصيغة
الكاشفة عن الارادة وهو الالزام والبعث الى حصول مضمون اللفظ فان قلت كيف
يمكن ان يكون العنوان الثانوي الحاصل من اللفظ المعلول معنيا موضوعا فان الموضوع له
ما يكون اللفظ كاشفا عنه كشفا ذاتيا لا كشفا مثاليا كما عرفت فيما سبق في غير موضع قلت اولا
القائلون بان الطلب غير الارادة قد صرح بعضهم بان الطلب الذي هو عبارة عن النسبة
الانشائية غير الارادة مدلول اللفظ ويحدث بحدوثه وعليه يعود السؤال ايضا كما لا يخفى
وكل ما هو الجواب على القول بالمغايرة والنفسي منه على مقالتهم فهو الجواب على مقالتنا ايضا
وثانيا ان الوضع عبارة عن تخصيص شيء بمعنى وهذا المعنى يجوز ان يتحقق في العنوان الثانوي
الذي من اللفظ بان يقول الواضع ان كل من اراد تحميل غيره على شيء البعث اليه وتكليفه به
فليقل هذا اللفظ فان البعث والتحميل يصير موضوعا له وان كان حاصلا من اللفظ وان
قلت ان ذلك مستلزم للدور فان استعمال اللفظ في معناه يتوقف على تحقق ذلك المعنى
في الخارج وهو يتوقف تحقق ذلك على استعمال اللفظ فيه وهذا دور قلت اولا ان هذا مشترك
الورود اذ لا فرق في هذا المحذور بين ان يكون المعنى الحادث باللفظ امرا نفسيا او عنوانا
من عناوينه حاصلا بحصوله وثانيا ان التوقف من الجانبين ممنوع لان المعلول يتوقف على العلة
ولكن العلة ليس بمتوقف على المعلول بل مستلزم له فتامل وثالثا ان المحذور المذكور لازم للقول
بالمغايرة ايضا فهو مشترك الورود على الفريقين وعليهما التصدي لبيان الفرق ولا اختصاص
له بالقائلين بالاتحاد لان حقيقة الطلب متحد الفعل وحيث انه احقق كلاما كاشفا عن بطلان النفسي
الذي هو غير الارادة على القول به فعلى الاشعري الخصم رفع هذا الاشكال كما ان المعتزلة من غير فرق و
ان هذه مسئلة غامضة علمية لا بد من حلها وكشف القناع عنها سواء قلنا بالاتحاد والطلب للارادة
او بالمغايرة ودعوى ان مدلول الاول ليس هو ثبوت المعنى النفساني الذي يسمونه بالطلب بكونه
موجودا بوجود الامر فاذا لم يكن امر لم يكن له وجود في نفس المتكلم فلو قال الطلب منتزع عن الارادة
ما يقارنه او يلازمه من الارادة ونحوها من الكيفيات النفسانية والحمة النفساني وان كاد ان يكون

[illegible]



11

ان يكون صريح كلام المحقق المذكور وبعض افاضل ان الطلب للامر يكون معنى قائما بنفس المتكلم ويكون
اللفظ عليه دليلا ومن الواضح ان صيغة الامر لا يحدث بها معنى في النفس بان يكون علة لوجوده وان لزم
الدور فتامل فلا بد ان يكون كاشفا عنه ويكون شيئا راجعا الى اختيار المتكلم ومشيته ويكون اللفظ كاشف
عنه تارة مادة الطلب واخرى صيغته فالاشكال وارد عليهم نقضا من غير فرق ولو سلم استناد وجوده
الى اللفظ لم يتجه ايضا لان لنا ان نقول ان الموضوع له هو العنوان الذي يحدث بحدوثه حيثما مر به
نستغني عن الاشكال ويتبين الفرق بين الاخبار والانشاء من غير حاجة الى الالتزام بامر نفساني غير معقول و
الحاصل ان مدلول الامر عند القائلين بالمغايرة ان كان امرا نفسانيا باقيا على اللفظ بحيث يكون عليه دليلا
كما هو صريح الاشعري فالنقض بحاله كما لا يخفى بعد التامل وان كان امرا حادثا بحدوث اللفظ فهو وان
المعلول عن العلة فهذا وان كان ما يندفع به النقض المذكور حيثما بيناه لكن لنا ان نقول بمثل
ذلك من غير ان نلتزم الى الانشاء النفسي بان نجعل مدلول الامر ما يحدث به ويتحقق بسببه من العنوان
الثانوي على الوجه الذي فصلنا الكلام فيه آنفا فتامله وينبغي التنبيه على امور هي ثمرات المسئلة
الاول انه يظهر من التامل فيما مر حال تعريف البيع ونحوه من العقود الذي اختلف فيه اختلافا
يؤدي الى اقوال متكثرة فقيل انه عبارة عن الايجاب والقبول وقيل انه نقل المال بعوض
وقيل انه المبادلة وقيل انه التمليك وقيل انه الانتقال كما لا يخفى على من راجع ذلك الباب
وذلك لان الانشاءات كلها على نسق واحد فاذا ابطلنا النسبة الانشائية في الامر قلنا انها
مما لا يعقل التصريح فيه فلا فرق بين الامر وسائر الانشاءات في ذلك بل ويتاتى هنا جميع ما
ذكرناه هناك حرفا بحرف فان قلنا ان مدلول صيغة الامر ليس الا الارادة وان الطلب والالزام
والتكليف كلها عناوين ثانوية طارية على اللفظ الكاشف عن الارادة فنقول في البيع ايضا
ان الصيغة دالة على الرضاء وطيب النفس بالمبادلة وان النقل والتمليك ونحوهما انما هي
عناوين ثانوية طارية على الصيغة الدالة على الرضا وان قلنا ان صيغة الامر حقيقة لتلك
العناوين بانفسها فنقول هنا ايضا ان صيغة البيع حقيقة في نفس التمليك او النقل وكذا الكلام
القائلون بالنسبة الانشائية في الامر لهم تعريف البيع بانه النقل النفساني وبعد ما عرفت
بطلان القول بالكلام النفسي تعرف فساد تعريف البيع بانه نقل مال بعوض ومبادلة مال
بمال ونحو ذلك الا ان يريد به ذلك العنوان الثانوي الذي ابيناه دون
انشائه في الظاهر واعلامه بالصيغة كما هو ظاهر عباراتهم في التعريف كما تعرف صحة تعريفه
بالايجاب والقبول الدالين كما في الشرائع وغيره نظير تعريف الامر بالقول الدال على الطلب
الثاني اتفق الاصحاب على جواز الكذب حال الاضطرار ثم اختلفوا في وجوب التورية
لو تمكن منه فالمشهور بينهم الوجوب فرارا عن الكذب معللا بان الكذب لا يسوغ الا في مقام الضرورة
لان الضرورات تبيح المحظورات ومع التمكن من التورية لم يضطر الى الكذب فالاضطرار
بالكذب لا يتحقق الا مع عدم تمكنه من التورية وذلك لبنائهم على ان التورية صدق فلكلما
هذا مبني على القول بالكلام النفسي وعلى ان يكون الالسن اذا ذكر اللفظ واراد المعنى فانه
لا يكون معنى الخبر في التورية هو النسبة الحكمية الصادقة القائمة بذات المتكلم التي اراد لها في

[illegible]

نفسه وعليه فيكون التورية صدقا لان ذلك المعنى موافق للواقع والمخالف له هو الذي استفاد المخاطب من اللفظ
وليس هو مرادا من اللفظ حتى يكون هو مناط الصدق والكذب في المطابقة وعدمها هذا ولا يخفى ما عرفت
من بطلان القول بالكلام النفسي وان الاستعمال هو ذكر اللفظ لتفهيم المعنى بتوقف دقيق لتفهيم
وذلك لان التورية على ما صرحوا به هو ذكر اللفظ وارادة خلاف ظاهره بلا نصب قرينة وبعد
انحصار الكلام في اللفظي يكون المتصف بالصدق والكذب هو اللفظ بملاحظة ما يستفاد من
ظاهره لانه المعنى المتحصل فيه المقصود بالافادة والذي اراده في نفسه حين القاء اللفظ
فهو اجنبي عن اللفظ فهو خارج عن حقيقة الكلام فلا يتصف بصدق ولا كذب ولا يتصف بهما اللفظ
ايضا بملاحظته وعلى هذا فالتورية كذب كما هو ظاهر المحقق القمي والشيخ الفقيه في الجواهر في اوائل
المعتمد في الدلائل وحكي عن غير واحد من الاجلاء ومنهم العلامة النراقي رحمهم الله فلا وجه لما ذكروه
من وجوب التورية حينما اضطر الى الكذب لان وجوبها انما هو للفرار عن الكذب ولو كانت هي
نفس الكذب فلا فائدة في وجوبها واحتمال وجوبها في نفسها تعبدا الا لاجل الفرار عن الكذب كما
يظهر من بعض الاصحاب لا يلتفت اليه اما اولا فلانه لا دليل عليه بل لا يخفى على المتتبع
في عباراتهم انهم يعللونه بالفرار عن الكذب واين هذا من كونه واجبا تعبديا وثانيا ان وجوب
التعبد هنا معناه ان يأتي باللفظ له ظاهر ويلتفت الى قضية صادقة حقيقة حين اللفظ
بلا نصب قرينة وحاصله يرجع الى وجوب قصد التعبد اي دون ان يكون مدخليته في صدق الكلام
وكذبه ومثل هذا يحتاج الى دليل قوي وهو مفقود هنا كما لا يخفى هذا على فرض انحصار الكلام في
اللفظي كما هو الحق والصواب وان اغمضنا عنه بان سلمنا النسبة الخبرية النفسية وقلنا بالكلام
النفسي فلنا ابطال مقالة الخصم بوجه اخر وذلك بان نقول ان الصدق والكذب من صفات
اللفظ كالتثنية والجمع والاعراب والبناء ولهذا يوصف الكلام وكذبه باعتبار مطابقة ظاهر
ما يستفاد من اللفظ للواقع وعدمه وهو القضية الملفوظة لا من صفات المعنى حتى يكون المدار
في الصدق والكذب على مطابقة القضية المعقولة وهي النسبة الخبرية وعدمها كما يزعمون والحاصل
ان المتكلم اذا تلفظ بكلام فهيهنا قضيتان احديهما قضية معقولة وهي التي اراد حصولها
في نفسه والثانية قضية ملفوظة والموصوف بواحد الامرين من الصدق والكذب هي
القضية الملفوظة وبعبارة الصدق والكذب هو مطابقتها وعدمها وليس عند العرف واللغة
وليتنبه على ما ذكرنا ان الاشارة لا تتصف بالصدق ولا بالكذب عرفا ولغة ومن ذلك
يسقط احتمال ان المدار في الكذب على مخالفة القضية المعقولة فقط او مخالفة
احدى القضيتين على البدل او كلاهما معا او غير ذلك من الاحتمالات المتصورة في المقام
ومما ذكرنا ظهر ان التورية لا يخرج الكلام عن الكذب مطلقا سواء قلنا بالكلام النفسي
اولا والعجب ممن قال بذلك وان مناط الصدق والكذب هو المعنى
فانه ان لم يقل بالكلام النفسي بل يعترف بانحصار الكلام في اللفظي كما نقول
فكيف يكون ارادة المعنى النفسي سببا لصدق الكلام مع مخالفة ظاهره للواقع
وان قال به فله وجه الا ان التحقيق خلافه فان الصدق والكذب من صفات اللفظ
دون المعنى كالتثنية والجمع لا يقال الكلام النفسي عبارة عما يوافق ظاهر الكلام
من المعاني المعقولة لا كل ما يخطر بالبال عند الكلام فالتورية لا يتوقف على الكلام

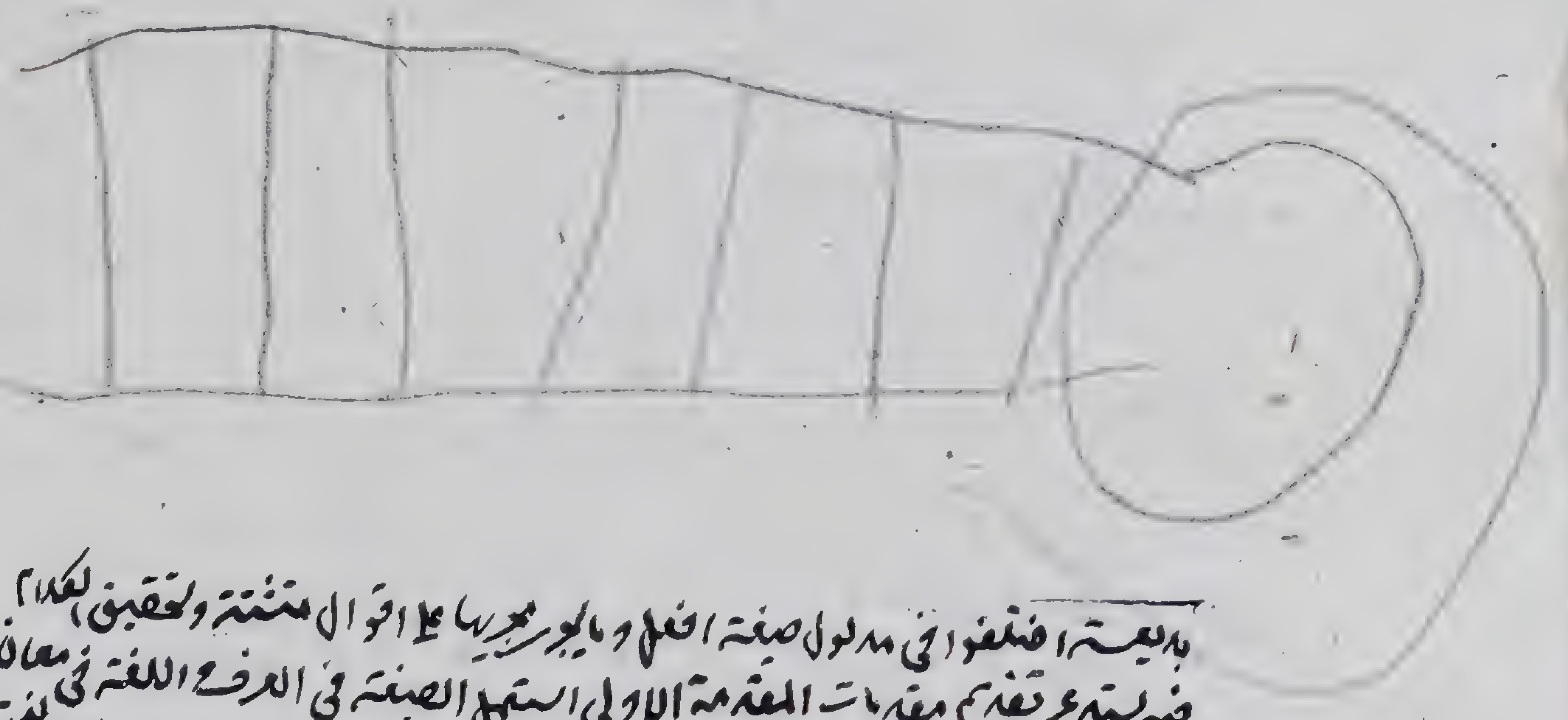
وقوله لخرج به الكلام عن الكذب فينتفي وجوبه عن الفائدة

١٣

الكلام النفسي الباطل لانا نقول سلمنا ذلك مع وضوح فساده ضرورة اقتضائه الالتزام بثبوت نفسيتين
معقولتين في ذهن المتكلم عند التورية احديهما الكلام النفسي على القول به والاخرى التورية التي هي معقولة
اخرى غيره لكنه غير مجد لمن اوجب مراعاتها فرارا عن الكذب اذ من الواضح البديهي كون الصدق و
الكذب من صفات الكلام اما اللفظي كما هو الحق واما النفسي كما يزعمه المجادل واما الذي هو خارج
عن حقيقة الكلام ولا دخل له في كلامية الكلام فوجوده مشترك لا يجدي في شيء عنوان اتصافه بالصدق
والكذب رأسا فلا وجه لوجوب مراعاتها عند الضرورة نعم لا بأس بوجوبها تعبدا اذا جاء شرعا
لكنه حينئذ يحتاج الى دليل ولا دليل هنا تقدر الضرورات بقدرها كما زعم والاصل عدم وجوب التورية
يحتاج الى دليل صحيح ولا يقتضيه ما قالوا من ان الكذب حرام لا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة
اليه الا مع عدم امكان التورية لكونها صادقة لا على ما يقتضيه القواعد العقلية واما الادلة
النقلية فقد استدل الشيخ الاستاد قدس سره بطائفة من الاخبار على صدق التورية منها ما روي في الاحتجاج
انه سئل الصادق صلوات الله عليه عن قول الله عز وجل في قصة ابراهيم ع بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون الا ان ينطقوا فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل شيئا فما نطقوا وما كذب
ابراهيم وسئل عن قوله تعالى ايتها العير انكم لسارقون قال انهم سرقوا يوسف من ابيه الا ترى انهم قالوا
نفقد صواع الملك ولم يقولوا سرقتم صواع الملك وسئل عن قول الله عز وجل حكاية عن ابراهيم اني
سقيم قال ما كان ابراهيم سقيما وما كذب انما عنى سقيما في دينه اي مرتادا وفي مستطرفات السرائر
من كتاب ابن بكير قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية قولي ليس هو هيهنا فقال
لا بأس ليس بكذب فان سلب الكذب مبني على ان يكون المشار اليه بقوله هيهنا موضعا خاليا من الدار
اذ لا وجه له سوى ذلك وروي في باب الحيل من كتاب الطلاق للمبسوط ان واحدا من الصحابة
صحب واحدا آخر فاعترضهما في الطريق اعداء المصحوب فانكر الصاحب انه هو فاحلفوه
فحلف لهم انه اخوه فلما اتى النبي صلى الله عليه وآله قال له صدقت المسلم اخو المسلم الى غير ذلك
مما يظهر منه ذلك انتهى ومما يظهر منه ذلك ما عن معاني الاخبار بسنده عن داود بن فرقد
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان
الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب قلت الظاهر المتراءى
منها في بادي النظر وان كان هو ما ذكره الا انه عند دقيق النظر لا يصلح شيء منها للاستناد به في
المقام بل كلها قاصرة عن افادة ذلك دلالة وحجية اما الفقرة الاولى مما في الاحتجاج وهي
قوله عليه السلام في تفسير قوله تعالى بل كبيرهم فنقول ان الامام عليه السلام اراد ان يبين
ان في قوله تعالى نوع ارتكاب لخلاف الظاهر حيث ان حاصل كلامه يرجع الى ان قوله تعالى
ان كانوا ينطقون شرط لقوله بل فعله كبيرهم لا لقوله فاسئلوهم كما يقتضيه الظاهر
فالاية على تفسير الامام عليه السلام تكون هكذا بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون فاسئلوهم
فالرواية مسوقة لبيان تخلل جملة معترضة في البين في كلام الله تعالى الحاكي عن كلام ابراهيم
ومثله في القرآن اكثر كثير واين هذا من التورية واما الفقرة الثانية والثالثة فظاهرهما
وان كان هو التورية ايضا الا انه لا مانع من حملهما على تفسير البطون فيحتمل ان يكون تفسير الامام
عليه السلام للآيتين مبنيا على مراعاة البطون التي لا تنافي للظاهر فيكون معنى ما ذكره الامام
عليه السلام لتفسير الآيتين بالباطن مع بقائهما على ظاهرهما ولا ضير فيه سوى لزوم الكذب
في كلام الخليل والصديق على نبينا وآله وعليهما السلام وهو بعيد ما ورد في بعض الاخبار

بقوله وقابل لا لكذب التورية ح

من ان الكذب في بعض المقامات احلى من العسل غير خافٍ ثم اما رواية ابي بكر فدلالتها على سلب الحكم ظاهر من دلالتها على سلب الموضوع فهو نظير قوله لا غيبة للفاسق ضرورة ان سلب الموضوع هنا مبني على الاخبار والتقدير المخالف للاصل بان يحمل قوله ليس هو هنا على الامكان خاصة وهو مخالف للاصل بل مقتضى الاخذ بظاهره حمله على الكذب الذي فيه دون الحمل على موضع خاص حتى يكون تورية فلم لا يبقى على ظاهره ويحمل على الكذب الذي فيه واما قوله صلى الله عليه وآله صدقت المسلم اخ المسلم فانما هو توجيه من رسول الله صلى الله عليه وآله في كلامه لا انه اراده هو حين الحلف فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله صدقت وذلك نظير قول القائل في جواب الامير حين قال عتابا عليه لاحملنك على الادهم والاشهب مثل الامير يحمل على الادهم والاشهب ثم اما الرواية الاخيرة فهي مسوقة لبيان انهم عليهم السلام احقة اجابوا عن بعض ان ما يعنى عنهم صلى الله عليهم بما لا يطلع على كنهه الا الفقيه العارف بمزايا كل كلام ولا ماس له بالتورية ابدا مع احتمال كون المراد بحرف الالف في كلامه اللطف والظرافة في الكلام من التخبيه القضية المبتلى بها الى قضية اخرى والحاصل ان امثال هذه الاخبار ليست صريحة في التورية بل ولا ظاهرة حسب ما عرفت ثم بعد تسليم الظهور او الصراحة فنقول بلا فرق لان المسئلة علمية والمسائل العلمية خصوصا العقلية منها لا يثبت بالاخبار الآحاد ضرورة ان محصل مضامينها اما اثبات الكلام نفسي او اثبات لتحقق موضوع الصدق وكلاهما خارجان عن الحكم الشرعي فلا يثبتان بالاخبار الآحاد نعم لا مضايقة في ثبوت حكم الصدق وعدم الحرمة عنه الضرورة وهو مما لا خلاف فيه ولا نزاع



بدايعة اختلفوا في مدلول صيغة الفعل وما يجري مجراها على اقوال متشتتة والتحقيق الكلام فيه يستدعي تقديم مقدمات المقدمة الاولى استعمل الصيغة في العرف واللغة في معان عديدة منها الوجوب وهذا الاستعمال في غاية الكثرة في الكتاب والسنة واوامر الموالي بالنسبة الى العبيد اكراه على هذا المنوال الا انه يشكل من جهة ان المقام موقوف لبيان ما استعمل فيه الصيغة عرفا ولغة والوجوب بمعناه اللغوي هو الثبوت ولا ريب في عدم استعمالها فيه ابدا وان اريد به المعنى المصطلح في لسان الاصوليين الذي يستفاد من تعريفهم للواجب بكون الفعل مما يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب فكذا لك ايضا لان الصيغة لم يستعمل في صيغة الفعل ابدا ودقة يذب عنه بان المراد بالوجوب هنا هو الايجاب وانما عبروا عنه بالوجوب



بالوجوب لاتحادهما وعدم تغايرهما الا بالاعتبار فان الامر الحاصل في الخارج ليس الا طلب الفعل هذا اذا نسب الى الآمر باعتبار صدوره منه يسمى ايجابا واذا نسب الى الفعل باعتبار القيام به يكون وجوبا كما هو الشان في نفسه الامر والبسيط وبهذا الاعتبار عبروا عن الايجاب بالوجوب وفيه ان الايجاب كما لا يراد هو التكليف حسبما عرفت من العناوين الثانوية الطارية على الاستعمال فكيف يكون من جملة ما استعمل فيه الصيغة وما ذكر سابقا من انه الموضوع له والمستعمل فيه فهو كان الانشاء على الحكم ثم ان الفرق بينهما بمجرد الاعتبار ايضا ليس بشيء لان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وتغايرهما امر واضح ليس بمجرد الاعتبار كما لا يخفى والتحقيق ان يقال ان المراد بالوجوب الذي استعملت فيه الصيغة هو الطلب المؤكد البالغ حد المنع من الترك حد الغير البالغ منه الحد المذكور في الطلب وان كان امرا واحدا بسيطا الا انه بحسب الشدة والضعف له مراتب مختلفة متشتتة فاول مرتبة الطلب وهو الغير البالغ حد الحتم نحو ... وهو ايضا باعتبار الشدة والضعف له مراتب مختلفة ومن هنا اختلفت مراتب المستحبات بالنسبة بالتاكد وعدمه الى ان يبلغ من التاكد مرتبة لا يرضى معه الطالب بتركه فيكون وجوبا وله ايضا مراتب مختلفة بعضها فوق بعض وبذلك يحصل الاختلاف في مراتب الواجبات ويكون بعضها اهم من الآخر الى حصل ان معناه الصيغة حال استعمالها في الوجوب هو الارادة الحتمية المتاكدة المقرونة بعدم الرضا بالترك وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في ان دلالتها على المنع من الترك بالمطابقة او الالتزام او التضمن ظاهر الاكثر هو الثالث وصريح القوانين وفصول هو الثاني ويحتمل قويا الاول ومبنى الوجوه هو ان مدلول الصيغة هل هو الطلب المقيد بالحتم والمنع عن الترك او الطلب مع الحتم والمنع او نفس الحتم فعلى الاول تدل عليه بالالتزام وعلى الثاني بالتضمن وعلى الثالث بالمطابقة والاول اظهر وعليه يرد سؤال وهو ان التمسك بالتبادر في الدلائل الالتزامية غير معتبر ولذا لم يستدل القائل بوجوب المقدمة او حرمة الضد او الاجزاء او فساد المنهي عنه بالتبادر وتقريح اهل اللسان فهذا يكشف عن الثالث وهو كون الصيغة موضوعة لصفة الحتم والمنع من الترك دون الطلب المقيد بهما ويدفعه ان الخلاف في الدلائل الالتزامية ان رجع الى الخلاف في الملازمة بعد الاتفاق على المعنى الموضوع له فهذا هو الذي لا مسرح فيه للتبادر او غيره من طرق الاوضاع والظاهر ان كلا من هذا القبيل لان الخلاف فيها انما نشأ من الخلاف في الملازمة فمن يقول بوجوب المقدمة فهو يرى التلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ومن لا يقول به فهو ينفي الملازمة فالخلاف في مقدمة الواجب وامثالها انما هو في ثبوت المدلول الالتزامي بعد الفراغ عن المدلول المطابقي واما في المقام فمنشأ الخلاف فيه هو الخلاف في المدلول المطابقي فان القائل بانها للندب يدعي كونها موضوعة للطلب الغير البالغ حد الحتم والمنع من الترك والقائل بانها للوجوب يدعي انها موضوعة له لا للغير البالغ خاصة ولا للقدر المشترك بينه وبين البالغ وهذا مثل الخلاف في المفاهيم فانها ايضا من الدلائل الالتزامية الا ان النزاع فيها انما هو في مطابقة التعلق بالشرط او الصفة فمن يقول بالمفهوم فهو يدعي انه موضوع للتعليق على العلة التامة ومن لا يقول به فانه لا ينكر ذلك ويقول انه لا يدل على الازيد من السببية المطلقة الموجودة في العلة واحد الاسباب وهذا اصل مطرد في الدلائل الالتزامية فان رجع البحث فيها الى البحث في المطابقة جاز التمسك فيه بالتبادر وغيره من طرق الاوضاع وان رجع الى البحث عن الملازمة بعد

الاتفاق على المطابقة لان المرجع فيه هو الوجدان او البرهان دون التبادر ونص اهل اللسان فافهم
ومنها الارشاد وهو ايضا في غاية الكثرة في الكتاب والسنة والعرف واللغة ومنه قوله تعالى
فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله واشهدوا اذا تبايعتم وجميع ما يتعلق بابواب
المعاملات من اجزائها وشرائطها وجميع اوامر النصائح والوعاظ والاطباء الى
غير ذلك ثم ان [illegible] في كون الارشاد انشاء مغايرا للطلب على حد سائر الانشاءات المغايرة
له كالتمني والترجي ونحوهما فيكون قسيما للطلب او قسما منه قسيما للوجوب والندب او اخبارا محضا
عن المصلحة فيكون الامر مستعملا في الخبر كما ان الخبر قد تستعمل في الانشاء كصيغ العقود و
نحوها وجوه واقوال والذي لعله يظهر من بعض المحققين في بعض كلماته هو الاول حيث
قال ان العاقل لا يكون طالبا لما هو مبغوض له وواقعا ان الامر الارشادي قد يتعلق بما
هو مبغوض للآمر وهو ظاهر كلامهم في تعداد معاني الامر لان قضية المقابلة ان يكون
الامر الارشادي مباينا لها ونقل عن بعض انه قسم من الطلب الغير الالزامي لكنه مغاير للامر
الندبي بان مصلحة الندب مما يرجع الى الآخرة بخلاف مصلحة الامر الارشادي فانها راجعة
الى الدنيا وحكي عن بعض وظاهر غير واحد انه محض الاخبار عن المصلحة الداعية الى الامر فيكون
الفرق بينه وبين الوجوب وسائر الانشاءات فرق الاخبار عن الانشاء اقول اما القول الاول
فلا يساعده برهان ولا وجدان اما الوجدان فواضح اذ الوجدان قاض بانه قسم من الطلب
واما البرهان المذكور ففيه اولا انه معارض بمثله اذ كما ان العاقل لا يطلب مبغوضه كذا لا
يرشد الى مبغوضه وثانيا ان مصلحة النصح والارشاد الى الغير مما تقتضي ان يكون داعيا الى الامر
ولو بالعرض فيكون المرجوح بالذات راجحا بالعرض فلا مانع من تعلق الطلب بالمبغوض لغرض لا
الى محض الارشاد ودونه ان ذلك مبني على القول بالكلام النفسي فانه على القول به امكن ان يقال
ان الارشاد انشاء مستقل كسائر الانشاءات واما على المختار من انه ليس في نفس الامر شيء وراء الارادة وان
المقصود من ذكر الصيغة ليس الا اظهارها او الاعلام عنها لا غرض كان سواء كان ذلك لنفس محبوبية
الفعل او محبوبية اتيان المأمور او لجهة خارجية من تقية ونحوها خلافا للاشعري واما القول الثاني
وهو الفرق بملاحظة مصلحة المأمور به من حيث كونها دنيوية او اخروية ~~[illegible]~~
ففيه اولا انه يلزم منه خروج اطيعوا الله واطيعوا الرسول ونحوهما من اوامر الاطاعة عن كونها
ارشادية ودخولها في الاوامر الشرعية لان المصلحة الباعثة اليها كلها راجعة الى الآخرة مع
ان كونها اوامر ارشادية مما لا سترة عليه ولا ينبغي الاشكال فيها ويلزم ان يكون ما تعلق
من التكاليف بالمآكل والمشارب الضارة او الافعال الموجبة لبعض المفاسد الدنيوية
من نحو البرص والجذام والفقر والهلاك وما شاكلها من المضار الدنيوية كلها اوامر ارشادية
مع انها جلا بل كلا امور تعبدية محضة وان كانت مصالحها راجعة الى الدنيا وليت شعري
الارشادية التي جعلوها قسيما للوجوب والندب قطعا ضعيف الارشاد بيان ان المصلحة
الداعية مصلحة دنيوية فانه طردا وعكسا وثانيا انه لا يتم في الاوامر العرفية ضرورة
انه يلزم على هذا ان يكون الاوامر العرفية كلها ارشادية وهو باطل بالضرورة لان اوامر



[illegible]

اوامر الموالي كلها اوامر مولوية مقصود بها الاطاعة وليست كاوامر الاطباء مثلا موقوفة لمحض الارشاد
الى خير المأمور فهذا التعريف لو صح فانما يصح في خصوص الاوامر الشرعية دون غيرها ولعله لاجل
التعميم فسره بعض بان كان مصلحة الآمر راجعا الى المولى دون المأمور فانه التعريف يصلح ميزانا
للفرق بين الارشادي وغيره في خصوص الاوامر العرفية لكنه لا يصلح ميزانا للفرق بين ~~الارشادي~~
في الاوامر الشرعية فالفرق فانه ان بوجهين متعاكسين هذا ويمكن الذب عن الاول
بان دعوى بطلان اللازم مصادرة اذ لا مانع من جعل اوامر الاطاعة اوامر ارشادية — اوامر شرعية وتسميتها
فما اليه هذا اصطلاح ولا اعتبار به الا هو التحكم بلا مدرك والحاصل انه يمكن جعل الفرق بين
الامر الشرعي والامر الارشادي بما ذكر وحاصله ان كل امر من اوامر الشارع سيق لاجل التبليغ
الى مصالح الآخرة فهو امر شرعي تعبدي وضع الشرع لاجله سواء كان بلا واسطة او بواسطة المفاسد
الدنيوية فانها كلا او جلا منتهية الى المفاسد الاخروية واذا كانت المفسدة مما لا تعود الى
الآخرة اصلا كبعض المفاسد الدنيوية ليست محرمة ولا مكروهة في الشرع لكنها متعلقة للامر
في الكتاب او السنة مثلا مثل قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم ونحوه مما لا يترتب
على مخالفته وموافقته سوى فوت الغرض الدنيوي فهذا امر ارشادي اذ ليس الغرض منه
سوى الارشاد الى المصلحة الدنيوية التي هي خارجة عن مقاصد الشرع الباعثة على
وضع الشرع ولو كان مما تعود اليه في اوامر شرعية سواء المتعلقة بالمفاسد الدنيوية
ام لا فالمراد من المصلحة الدنيوية ما كانت خالصة للدنيا غير عائدة الى الآخرة ابدا
والظاهر ان اصطلاح العلماء رحمهم الله بهذا اوفق من كل ما قيل او يقال في تعريف
الارشادي ولا ينافي كون اطيعوا الله امرا ارشاديا مما لا يقول به احد وانما هو مبني على ان يكون
الفرق بين الارشادي وغيره راجعا الى صفة الوجوب والندب من ترتب الثواب والعقاب وعدمه
كما ستعرفه وهو من سوانح الشيخ الاستاد رفع الله مقامه ولا مشاحة فيه ولا ضير غير انه اصطلاح
جديد فان القوم كلهم او جلهم جعلوا الارشادي قسيما للوجوب والندب لا قسما منهما ولا يلزم
ايضا منه في كون اطيعوا الله امرا شرعيا وكذا سائر الاوامر الشرعية الملحوظ فيها كونه
الآخرة بلا واسطة او معها فالفرق المذكور بهذا البيان لا غبار عليه في خصوص الاوامر
الشرعية دون غيرها كما ان الفرق بملاحظة عود المصلحة الى المأمور او الآمر لا يتم الا في
الاوامر العرفية ولو جعل مناط الفرق بين الارشادي وغيره ما ذكر في الاوامر
وبالثاني في الاوامر العرفية كان هذا سليما عن جميع المناقشات فافهم واما الفرق الثالث
فهو ايضا بعيد عن ظاهرهم فان الامر الارشادي عندهم قسم من الانشاءات وقياسه باستعمال
الاخبار في الانشاء [illegible] باطل اذ المدار في امثال المقام مساعدة اهل اللسان وجريان
الاستعمال ولم يثبت صحة استعمال الامر في صرف الاخبار على ما هو الصحيح عنهم وان صرح به في
تفسير الجلالين في بعض الآيات القرآنية لكنه اجتهاد مردود عليه ومع ذلك من هذه فانه

بالمطلوب [illegible] من التقيح والتصفية نحو مضافاً الى ان مقتضى هذا الفرق ان يكون قوله تعالى لا يمسه الا
المطهرون وامثالها من الجمل الخبرية التي سيقت لبيان الحكم الشرعي ارشادياً ودعوى انها مستعملة في
الانشاء افادة لا تليق الا بالقاصر لان دلالتها على الحكم الشرعي مع بقائها على الاخبار ابلغ واتم من
ان يلتزم فيها بالتجوز الغير الثابت ويمكن توجيه هذا الفرق بما يرجع الى الفرق الثابت لكنه لا يخلو
عن تكلف واجتهاد في مقابل نص الفاضل به هذا كله على تقدير ان يكون الارشاد مباينا للوجوب
والندب وقسيما لهما واما على تقدير كونه قسما منهما بان ينقسم كل من الامر الالزامي والغير الالزامي
الى الارشادي وغيره كما عليه الشيخ الاستاد فهو خارج من موضوع البحث اذ المقام مسوق لبيان
مستعملات الامر والارشادي بالمعنى المذكور ليس معنى مغايرا للوجوب والندب حتى يعد من
مستعملاته بل هو قسم من اقسامها الا انه لا بأس بالاشارة اليه لما يترتب عليه من بعض الفوائد
المهمة فنقول ذكر للفرق بين الارشادي وبين هذا المعنى وغيره [illegible] وجوه احدها ان الارشادي
ما لا يترتب على موافقته او مخالفته شيء من العقاب [illegible] غير الارشادي ما يترتب عليه ذلك الثواب [illegible]
الثاني ان الارشادي ما يكون المصلحة الداعية للامر حاصلة في نفس الفعل وانها موجودة قبل
الامر بمعنى ان الآتي بذلك الفعل يدرك تلك المصلحة وان لم يأمره به آمر او لم يأت به بداعي الامر
الشرعي [illegible] لان المصلحة فيه موقوفة على الامر الثالث ان الارشادي ما يكون المصلحة الباعثة [illegible]
معلومة للمأمور قبل امر الشارع [illegible] لا يكون كذلك [illegible] في الكل نظر اما الاول فلانه [illegible] الا الامر به
انه تعريف له بلازمه لا بالحد [illegible] لا يميز حقيقة كل منهما عن الآخر واما الثاني فلانه يلزم منه
ان تكون الاوامر التوصلية كلها ارشادية لان المصلحة فيها قائمة بنفس الفعل [illegible]
للآتي به بنفس الاتيان ولو لم يكن له داعي الامر [illegible]
موقوف على الامر فلا يمكن التعبد به بدون الامر فلا يحصل مصلحة [illegible]
قبل الامر وبعده [illegible] بان مصلحة التعبد ليس مصلحة للفعل المأمور به الداعية الى
الامر به والا لم يكن توصليا اذ التوصلي ما لا يكون متوقفا على قصد القربة فلا يكون [illegible]
على الامر ايضا وذلك كاوامر الدين فان مصلحة الامر به هو فراغ الذمة من حق الغير فراغ
الذمة عنه يحصل بالاداء وان فرض غفلته عن الامر به ايضا وذلك لا [illegible]
كون التوصليات واجبات شرعية كما لا يخفى واما الثالث فيلزم منه [illegible] اكثر الاوامر
الارشادية كما غلب اوامر الاطباء من كونها ارشادية وصيرورة الواجبات الشرعية المطابقة
لحكم العقل كوجوب رد الوديعة وامثالها اوامر ارشادية [illegible] اصطلاحهم [illegible]
ايضا وان كان قد يطلق عليه [illegible] من لا مهارة له في الفن [illegible] بعض تفسير الامر الارشادي
بخصوص الاوامر الواردة في المستقلات العقلية وان ما عداها من الاوامر كلها غير ارشادي
وهو كلام خال عن التحصيل كما عرفت [illegible]
[illegible] الافراط والتفريط والذي يصلح ان يكون ميزانا للفرق بحيث يكون جامعا لجميع الارشاديات
كلما علم المصلحة فيها قبل الامر او لم يعلم [illegible] ما يقتضيه النظر في المقام [illegible] العرف العام
والعام هو ان الارشادي ما سيق للنصح بمعنى ان الغرض من الامر فيه هو خصوص النصح [illegible]



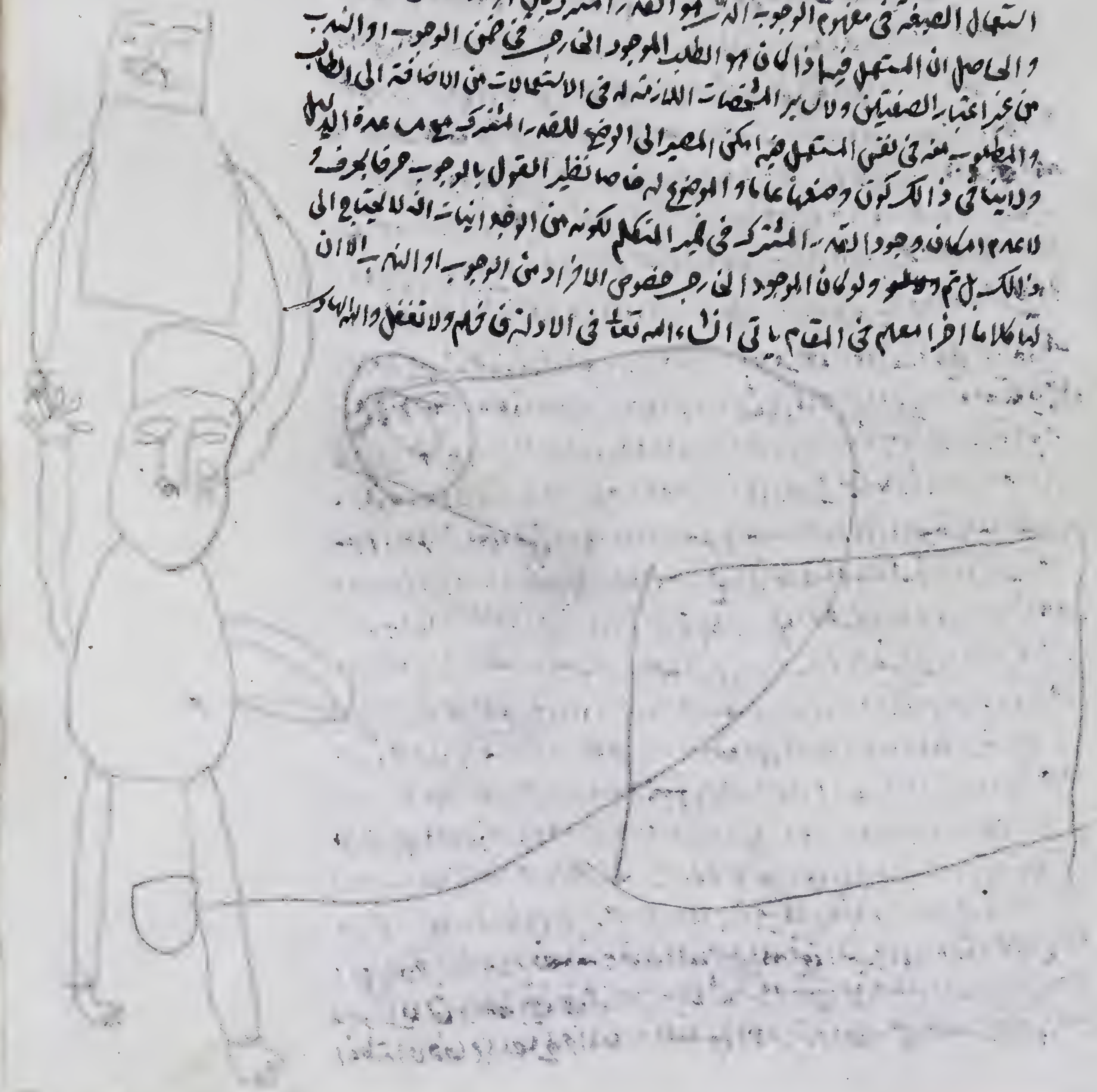


كما في الاوامر المسوقة لاغراض اخر مثل الامتحان والتعجيز والتهديد [illegible] يسبق الامر بالنصح فهو ارشادي
سواء كان الفعل المأمور به محبوبا للآمر في نفسه ايضا او مبغوضا له او [illegible] مصلحة الارشاد الى المبغوض الفعل في
للآمر كما اشرنا اليه سواء بلغ مصلحة النصح مرتبة لا يرضى بتركه الآمر الناصح كاوامر الاطاعة او لم يبلغ
تلك المرتبة فهو ايضا كثيرة ينقسم الى الوجوبي والندبي وقد يجتمع جهتان الشرعية والارشاد [illegible] امر واحد
[illegible] الامر لهما معا كما اذا كان الفعل محبوبا للآمر ايضا فانه باعتبار ما فيه من النصح والارشاد و
ملاحظته ارشادي [illegible] باعتبار محبوبية الفعل عنده وملاحظته اياها فيه الامر غير ارشادي فيكون
داعي الامر [illegible] الارشاد ومحبوبية الفعل للآمر واليه ينظر ما حكي عن السلطان [illegible] من ان الاوامر ان الاوامر [illegible]
الشرعية كلها ارشادية فانه ما من امر منها الا وفيه مصلحة تعود الى المكلفين فالامر بها
انما هو لتبليغهم بها الى المقامات العالية والدرجات [illegible] الرفيعة فهي من هذه الجهة
تكون ارشادية ومن جهة محبوبية نفس الفعل لديه تكون شرعية وبهذا الاعتبار يترتب عليه
الثواب والعقاب [illegible] الارشادي [illegible] تعريفه بما لا يترتب عليه الثواب [illegible] ما ذكرنا
[illegible] الوجه في تعريفه بما يعود المصلحة الى المأمور [illegible] جيدا ثم ان النسبة بين الارشادي و
غيره عموم من وجه فان [illegible] الاوامر ثلثة قسم منها ما علم فيه عدم محبوبية الفعل للآمر و
[illegible] ليس فيه الا جهة النصح والارشاد ومنه اوامر الطبيب وقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين
من رجالكم [illegible] واوامر الاطاعة اذ ليس للاطاعة المأمور بها محبوبية ومطلوبية للشارع غير محبوبية
الواجبات الشرعية والا [illegible] التسلسل ولذا لا يثاب ولا يعاقب زائدا على ما يترتب على العناوين الاولية
[illegible] الاطاعة ايضا محبوبة بمحبوبية مغايرة [illegible] ترتب المدح والثواب والذم
والعقاب عليه مضافا الى ما في العناوين الاولية وهو واضح وقسم منها ما علم انه ليس للنصح
والارشاد [illegible] محبوبية الفعل للامر كاوامر الموالي العبيد بما يتعلق به اغراضهم ويمكن ان
يجعل منه الاوامر الشرعية كلها على مذهب الاشعري القائل بعدم اناطتها بالمفاسد والمصالح
[illegible] في نفس الامر [illegible] اجتمع فيه الامران [illegible] لهما معا وذلك كالاوامر الشرعية على
[illegible] العدلية كما عرفت ثم اذا شككنا في موضع ان الامر فيه هل هو للارشاد او التكليف
[illegible] مقتضى ان يكون ارشاديا او تكليفيا صرفا [illegible] الثمرة في اوامر الاحتياط وامثالها
[illegible] مصلحة نفسا وصلاحا للمأمور به فان هذه الاوامر يمكن ان يكون للارشاد المحض
بحيث لم يكن محبوبا للآمر [illegible] فلا ثواب في فعله ولا اثم في تركه ويمكن ان يكون للتشريع المحض
[illegible] تكليف [illegible] وجوبا او ندبا فيثاب ويمدح بفعله ويذم بتركه ولذا لو كان للتشريع و
[illegible] حيث عرفت جوازه وامكانه قلت مقتضى الاصل الاولي [illegible] ان يكون ارشاديا
[illegible] المرجع فيها اذا شك في شيء من الاحكام الشرعية من التكليفية او الوضعية هو اصالة
العدم ولا يعارضه الاصل في الجانب الارشادي اذ لا يترتب عليه اثر ولا فائدة فالاصل
في الطرف الآخر سليم عن المعارض وهذا اصل مطرد وقاعدة كلية في اجراء الاصل وهو ان كل
ما لا يترتب عليه عمل من المشكوك لا يجري فيه الاصل لعدم افادته عملا [illegible] والمحققين في المقام
هو انا ان قلنا بان الامر الارشادي [illegible] مغاير للطلب او اخبار محض عن المصلحة فمقتضى اصالة
الحقيقة ان لا يكون غير ارشادي وجوبا كان او ندبا فان الارشاد [illegible] خارج من حقيقة
الامر [illegible] الكلام فيه حينئذ بمقتضى المقام واما على تقدير كونه قسما من الطلب الزاميا
كان كاوامر الاطاعة او غير الزامي كقوله تعالى فاستشهدوا [illegible] ان
يكون للتعبد ايضا [illegible] الارشاد [illegible] التعجيز والتهديد ونحو ذلك من الاغراض

الى رهية التي لقد للظاهر المنصرفة الى القرينة ومقتضى الاصل بمعنى الظاهر ان يكون الامر
موقوفا لحصول الفعل المامور به للاغراض اخر كما في الامتحان والتهديد ولغوهما فانها
وان كانت حقائق لغوية الا انها مجازات اصولية تحتاج الى القرينة حسبما مرت اليه الاشارة    حقايق لغويه
غير مرة وبدفعه ان الارشاد بالمعنى المذكور ليس كالامتحان ولغوه مما يكون الغرض فيه
شيء اخر وراء حصول الفعل المامور به فان مصلحة النهي اليه يقتضي ذلك وانما الشك
في محبوبية الفعل المامور به وعدمه للامر مضافا الى ذلك وهذا مما لا ربط له باصالة
الحقيقة ولا بسائر الاصول اللفظية فيرجع الى الاصل المذكور المطابق للارشاد وهو
الاصل الاول حسبما عرفت آنفا ودعوى ان ظهور حال الامر محبوبية الفعل المامور به
ممنوعة جدا اذ لا مدرك له وكذا دعوى الغلبة فانها بمجردها لا عبرة بها في مباحث الالفاظ
من غير احراز بناء العقلاء والعلماء فان قلت العقلاء يذمون العبد عند عدم امتثاله
امر المولى احتمالا لا يكون الغرض منه صرف الارشاد والغير المستتبع لوجوب الاطاعة والذم
انه كونه دالا بالوضع او بالقرينة العامة على محبوبية الفعل المامور للامر والتحقق فيه
والثواب اذا اتى به اطاعة للمولى قلت ذم العقلاء على فرض التسوية احتماله الارشاد
والتكليف غير معلوم بل معلوم العدم سيما بعد منع ظهور حال الامر محبوبية الفعل المامور به
وعدم جريان اصالة الحقيقة كما يظهر فتدبر ومنها الطلب المطلق الشامل للوجوب والندب
وجعلوا من امثلته قوله اغتسل للجمعة والجنابة والاوامر المتعلقة بالعبادات العامة
الشاملة للواجبات والمستحبات وهذا الاستعمال مما لا بد للقائلين بكون الصيغة حقيقة
فيه دون الوجوب والندب من اثباته اذ لولا ذلك لزم المجاز بلا حقيقة وهو واضح و
يشكل ذلك بان وضع الصيغة كسائر الهيئات والمركبات وضع الحروف والمبهمات
فيكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا ومن شرط هذا الوضع ان لا يوجد اللفظ
مستعملا في القدر المشترك الجامع الذي هو آلة لملاحظة المصاديق المندرجة والا
لكان اسم جنس ولكان وضعه عاما والموضوع له ايضا عاما وتوضيح المقام انه لما وجدنا
في لغة العرب طائفة من الالفاظ دائمة الاستعمال في الجزئيات والمصاديق الخارجية
بحيث لا يمكن الالتزام في كل فرد منها بوضع مستقل حتى يكون مشتركا لفظيا بينها و
لا الالتزام بالحقيقة والمجاز لجعل الموضوع له بعضها خاصة لعدم الترجيح التجأوا
الى ابداع قسم خاص في الاوضاع وهو كون الوضع عاما والموضوع له خاصا فمن شرطه دوام
الاستعمال في الجزئيات وعدم الاستعمال في القدر المشترك وح اشكل ثبوت هذا
الاستعمال للصيغة فكيف يسوغ لعارف ان يطلب بها مطلق مادة الطلب او مادة
الامر في الوضع للقدر المشترك مع كون وضعها وضع المبهمات ايضا مصاديق الطلب
لا ينفك عن قيد الوجوب والندب فكيف يتصور استعمالها في القدر المشترك وقد يدفع
هذا بامكان الاستعمال في حال غفلة الامر عن خصوصية الوجوب والندب فيامر بالشيء ويريد به الطلب    صفقه ما
من غير ملاحظة وجوب او ندب وفيه منع عدم امكان حصولها في اوامر الشارع انه لا يتم على القول
بكون الطلب غير الارادة اذ يمكن ح عدم التفات الامر الى الرضا بالترك وعدمه ضرورة كون الطلب الذي



الذي ينشأ به بالامر معنى نفسيا فارغا عن مقولة الارادة وعن سائر الكيفيات النفسانية المتعلقة
بالفعل المامور به من المحبوبية والمبغوضية ونحوها فلا مانع من غفلته حين الامر عن تركه المامور به
فضلا عن الرضا به وعدم الرضا به وعدم الرضا به واما على القول بانه عين الارادة المتعلقة به
فيكون الوجوب والندب عبارتين عن كيفيته وصفته حسبما مر في بعض التحقيقات الماضية فلا
يتصور الغفلة عن تركه والرضا به كما لا يخفى ويمكن حمل مادة الاشكال الذي بارجاع الاستعمال
في الوجوب تارة وفي الندب اخرى في الاستعمالات الخارجية الى لغة الدال والمدلول بان
تستعمل الصيغة في جزء الوجوب وهو الحصة المتحققة بالوجوب من الطلب من غير ان يكون التقييد
والتخصص بالوجوب او الندب داخلا في المستعمل فيه فان هذا النحو من الاستعمال كاف في الوجه
للقدر المشترك اي جعله آلة لملاحظة الجزئيات والا لم يصح الوضع للوجوب والندب ايضا لعدم
استعمال الصيغة في مفهوم الوجوب الذي هو القدر المشترك بين افراده ولا في مفهوم الندب
والحاصل ان المستعمل فيه اذا كان هو الطلب الموجود الخارجي في ضمن الوجوب او الندب
من غير اعتبار الصفتين ولا سائر المشخصات اللازمة له في الاستعمالات من الاضافة الى الطالب
والمطلوب منه في نفس المستعمل فيه امكن المصير الى الوضع للقدر المشترك مع عدم الدليل
والابتناء في ذلك كون وضعها عاما والموضوع له خاصا نظير القول بالوجوب حرفا بحرف
لا عدم امكان وجود القدر المشترك في المراد المتكلم لكونه من الوضع ايضا انه لا يحتاج الى
هذا الكلام بل تم هذا الخطر ولو كان الموجود الخارجي خصوص الافراد من الوجوب او الندب الا ان
لنا كلاما اخر معلم في المقام يأتي ان شاء الله تعالى في الادلة فتامل ولا تغفل والله الهادي



المقدمة الثالثة في تحرير محل النزاع وهو على وجوه الاول انها المحقق المشهور احدها ان الصيغة الصادرة
من العالي هل هي حقيقة في الوجوب ام لا ثانيها ان الصيغة مع قطع النظر عن صدورها من قائل
هل هي حقيقة في الوجوب ام لا ثالثها ان الصيغة كذلك هل يفهم منها كون الآمر عاليا ام لا او
المتيقن ومنها ان الوجوب وعلو مرتبة الآمر اقول اما النزاع على الوجه الاول فيمكن عند
القائلين بان مطلق الصيغة حقيقة في الندب او مطلق الطلب بان يكون لعلو رتبة الآمر
مدخلية في استفادة الوجوب منها حقيقة او مجازا نظرا الى الامر الواقع عقيب الحظر او
لا كذلك على تقدير كونها للوجوب فانه لو كان مطلق الصيغة للوجوب فالصادرة من
من العالي بالطريق الاولى اما بالنسبة الى امكانه واما وقوعه فلانه اهل له من كل الالتفات
الايجاب وان كان تحريمه التبه لا الحكم للوجوب بحكم العقل اذا قال السيد لعبده
افعل ولم يفعل الا ان الظاهر كونهم في الندب لا الحكم بذلك قاصرين لاثبات الوجوب
لمطلق الصيغة باعتبار كونه فردا من افراد مطلق الصيغة لا ان صدوره من العالي
ملحوظ في نظرهم كما لا يخفى واما على الوجه الثالث فواضح اليه ويشهد عليه امور احدها
ما سمعت سابقا من كلام العلامة في النهاية حيث اعتبر العلو في مصداق الامر
اعتبره في المادة وثانيها قولهم هل للامر صيغة تخصه ام لا فان الظاهر من تخصه
ان تكون الصيغة مرادفة للمادة ومرادفة لها لا انها جنسا وفصلا وتجب سائر
الخصوصيات ولازم ذلك اعتبار العلو فيها مضافا الى الطلب على حد اعتباره في
المادة وثالثها ما ذكروه من ان الصيغة هل تدل على الوجوب اي اصطلاحا اي كون
الفعل بحيث يستحق تاركه الذم لازم لصدور الامر من العالي والا لم يكن كذلك
فيدل على صدوره من العالي واما على الوجه الثاني فلا اشكال في وقوعه كما لا يخفى
فالنزاع الواقع هنا في الموضعين احدهما دلالتها على الوجوب وثانيها على مرتبة الآمر
وعلوه اما دلالتها على علو الآمر فقد عرفته في البحث عن مادة الامر عند نقل
كلام العلامة ان الحق عدم اعتبار العلو في مصداقه وهي الصيغة فلا نطيل
بالاعادة ومن اراد تفصيل الكلام فليرجع الى حققناه هناك واما دلالتها على
الوجوب فقد اختلفوا فيه الى اقوال لا اجد داعيا في التعرض لها ومن اراد فعليه
بالمراجعة الى الكتب المبسوطة المعمولة في المسئلة ومن جملتها ما نقله السيد
عميد الدين عن بعض من ان الصيغة حقيقة في الايجاب دون الوجوب وذلك
مبني على مغايرة الايجاب للوجوب اذ لو اتحدا في الواقع وكان المغايرة بينهما
بصرف الاعتبار فلا معنى للتفصيل فينبغي صرف الكلام الى بيان ان المغايرة بينهما
هل هي بمجرد الاعتبار ام مغايرة واقعية ونقل سلطان العلماء قدس سره من والد
صاحب المعالم ان وجه النظر الذي اورده على كلام من قال بان الامر في مقام السؤال
يدل على الايجاب دون الوجوب هو ان المغايرة بينهما اعتبارية فلا وجه لاثبات احدهما
ونفي الآخر وظاهره ارتضائه به قال الفاضل المدقق الشيرواني رده ردا عليهم ان
دعوى الاتحاد غلط ناش من خرافات الاشاعرة ومبني على اصلهم الفاسد من عدم
اناطة الاحكام بالمصالح والمفاسد النفس الامرية وانكارهم الصفة في نفس الفعل



١٧

الفعل من حيث هو وبطلانه ذلك ثم السيد عميد الدين ايضا حيث قال بعد نقله القول المذكور وذلك
مبني على اصل المعتزلة وكيف كان فالحق ما افاده المدقق فان الايجاب كما عرفت في صدر المبحث
من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ومغايرتهما امر واقعي لا بمجرد الاعتبار
ولو سلم هنا ان الوجوب تارة يفسر بصفة الفعل المقتضية للايجاب كما عن المعتزلة وقد
يفسر بكونه ما يستحق تاركه الذم كما عليه اصطلاح القوم وقد يفسر بالمطلوبية والمحبوبية
ولغيرهما مما ينتزع من الطلب في الايجاب او الالزام وبالتالي معنى خبر فهو مغاير للايجاب الذي
هو صفة للفاعل واما كون الاتحاد من خرافات الاشاعرة كما ذكره الشيرواني فوجهه
انهم بعد انكار الصفة في الفعل التي زعمها المعتزلة وفسروا الوجوب بما لم يجد سوى الطلب
الصادر من الآمر فسموه باعتبار صدوره ايجابا وباعتبار تعلقه بالفعل وجوبا وهذه مغايرة
اعتبارية محضة بمعنى الاتحاد ولابد له من انكار الصفة وارجاع الفرق الى الاعتبار المحض
بخلاف المعتزلة المثبتين للصفة فانها مغايرة للايجاب قطعا مغايرة واقعية لان
الصفة عندهم مقتضية للامر فتكون مقدمة عليه لا منتزعة منه بصرف الاعتبار ولذا قال
السيد عميد الدين ان التفصيل بين الايجاب والوجوب مبني على اصل المعتزلة المفسرين للوجوب
بصفة الفعل المقتضية للايجاب وكيف كان فالمختار وفاقا لاكثر المحققين كما نقله
غير واحد منهم الشهيد في التمهيد انها حقيقة في الوجوب بالمعنى الذي ذكرنا وهو الطلب
المؤكد البالغ حد المنع من الترك اعني الارادة الحتمية دون الغير البالغ منه الحد المذكور
ودون الاوصاف التي فسر بها الوجوب واما القول بانها حقيقة في الطلب المطلق او
الغير البالغ منه حد المنع من الترك فسيظهر لك ان شاء الله تعالى ضعفه واما دلالتها على المنع
من الترك هل هي على سبيل المطابقة او التضمن او الالتزام فقد عرفت تفصيل الكلام
فيه في المادة فلا نطيل بالاعادة ولنا على المختار امور من الادلة
منها الاول التبادر فان المتبادر من قول افعل من حيث هو مع قطع النظر
عن القرائن والخصوصيات انما هو الطلب المؤكد الذي لا يرضى بتركه الآمر فلو سمع
قول افعل من قائل وراء الجدار مجردا عن القرينة يسبق الى ذهنه عدم رضاء الآمر
بترك الفعل المأمور به وهذا التبادر دليل على الوضع واجيب عنه بوجوه الاول ان
كثيرا ما لا يخطر بالبال الا مع نفي الترك فضلا عن المنع منه فكيف يتبادر الى ذهنه
المنع من الترك وفيه ان المتبادر هو الرتبة الخاصة من الطلب التي يلزمها عدم الرضا
بالترك فهو مدلول التزامي للصيغة لا مدلول مطابقي حتى يقطع عدم الالتفات
الا مع اليه فيكفي السابقة الى ذهنه لو التفت الى الترك كما هو حال سائر الدلائل
الالتزامية التي يستدل عليها بالتبادر كالمفاهيم وامثالها فان مرجع ذلك الى
ان المتبادر معنى يلزمه ذلك وهذا اذ لا ان محل الخلاف المطابقة بان بعد اه

لله الرحمن الرحيم ... ادرك

الوضع لمعنى ليس له ذلك اللازم والآخر يدعي الوضع للمعنى الذي يلزمه الجملة الزكية ككونه فالقول
بالمعلوم يدعي ~~الوضع للمعنى الذي~~ انها موضوعة للسببية التي يلزمها المعلوم والمنكر يدعي
انها موضوعة لمطلق السببية فالتبادر يحتج عليه وكذا الحال في المقام فان عرضنا ان
المتبادر من الصيغة هو الطلب المؤكد بحيث يلزمه عدم الرضا بالترك ولو بعد الالتفات
واما لو كان محل الخلاف الملازمة بعد الفراغ عن المطابقة كلزوم وجوب المقدمة
لوجوب ذيها فليس هنا للاستدلال بالتبادر مسرح كما لا يخفى على البصير الثاني ان التبادر المذكور
منقوض بالتبادر الموجود في الطلب ونحوه فان المتبادر من الطلب والارادة عند قول القائل
اطلب او اريد منك كذا مجردا عن القرينة هو الطلب الحتمي ايضا مع انه لا كلام في انه حقيقة
في الاعم منه ومن غير الحتمي فلو كان التبادر مطلقا علامة للحقيقة للزم ان يكون لفظ الطلب
حقيقة في الوجوب والمعلوم خلافه هذا وفيه اولا انا نسلم كون الطلب لفظه حقيقة
في الاعم وليس ذلك المعلوم لانه على كونه حقيقة في الوجوب ... ولو سلمنا ذلك
منعنا خلوه عن القرينة في الاستعمالات العرفية ... المذكور ... القرينة
واما في الاستعمالات الشرعية فنقول الانصراف ممنوع ... 
الطلب في لسان اهل العرف محفوفة بالقرائن الدالة على ارادة الوجوب ...
المقال او بمقتضى خصوصية المقام فليس انصرافه الى ... حاق اللفظ حتى
يتم النقض المذكور واما في لسان اهل الشرع فالانصراف الى الوجوب غير معلوم
بل ممنوع الثالث ان التبادر المذكور ... الاطلاق ...
في اثبات الوضع هو التبادر الوضعي المستند الى حاق اللفظ ... القيود
... التجرد لا التبادر المستند الى اللفظ باعتبار اطلاقه وتجرده
عن القيود والخصوصيات وانصراف الصيغة الى الوجوب انما هو من تجريدها وتقييدها
عن القيد بسبب الانصراف اطلاق اللفظ وتجريده وتوضيح الكلام ان التبادر كما يكون
مسببا عن الوضع كذلك قد يكون مسببا عن الاطلاق فالاول هو التبادر الوضعي
وهو الذي من علائم الحقيقة والثاني هو التبادر الاطلاقي فان اطلاق اللفظ
وتجريده قد يكون سببا لاستباق الذهن من اللفظ الى المعنى وذلك فيما اذا كان
للمطلق فردان كان احدهما مقيدا بقيد وجودي وكان الآخر مقيدا بعدم ذلك
القيد الوجودي بان يكون عدمه فصلا للفرد الآخر فاذا اطلق ذلك اللفظ ولم
يذكر معه شيء آخر استفيد من تجريده عنه كون المراد هو الفرد الخالي عن القيد وامثلته
كثيرة منها لفظ الملك فان المتبادر منه عند الاطلاق هو الملك المطلق التام
المختص وما عداه من الوقف او الناقص او المشاع المشترك يحتاج الى ازدياد قيد فيه
ليتبادر

---

الله الرحمن الرحيم ... 

١٨ ليتبادر به عما عداه فلاجل خلوه عن تلك القيود ينصرف الى المطلق التام المختص ومنها الصيغة
والتخيير فان الوجوب التعييني لا يحتاج الى ذكر البدل فاذا لم يذكر معه البدل علم كونه واجبا
تعيينيا فالتعيينية مستفادة من اطلاق اللفظ وتجريده عن ذكر البدل وهذا واضح لمن
له ادنى ... ومنها المقام فان صيغة افعل وان كانت عند الاطلاق منصرفة الى الوجوب
الا ان منشأ انصرافها اليه تجردها وتعريتها عن التصريح بالرضا بالترك الذي عدمه
فصل للوجوب هذا او يمكن ايضا ان يكون سبب التبادر هنا هو غلبة استعمالها
في الوجوب او كمال الوجوب فان التبادر في غير مستند الى الوضع ايضا وقد يطلق
عليه التبادر الاطلاقي نظرا الى كون اللفظ مجردا عن القيد والخصوصية اللازمة
على الرضا ولكنه اطلاق نادر بل غير صحيح ضرورة ان التبادر غير مستند الى الاطلاق
لا حيث من الغلبة وان كان اللفظ مجردا او صرف مجرد اللفظ لا يوجب كون التبادر
اطلاقيا وكيف كان فغلبة الاستعمال من اسباب الانصراف الى الافراد الغالبة
بلا اشكال هذا اذا كان المعنى الذي غلب فيه الاستعمال من افراد المعنى الموضوع له
ولو كان مباينا له خارجا عنه فهو المسمى بالمجاز المشهور والمعروف فيه هو الاجمال
لعدم ... بالانصراف الناشئ من الشهرة وغلبة الاستعمال والترجيح ... ذلك
ان غلبة الاستعمال في المعنى المباين معارض باصالة الحقيقة واذا تعارضا فيحكم
بالاجمال ... لو كان اعتبار اصالة الحقيقة ... من باب السببية
المقيدة بوصف الظن واما لو كان من باب السببية المطلقة فلا وجه للحكم بالاجمال
فان غلبة الاستعمال لا تصلح للمعارضة لشيء من الاصول اللفظية ... الاكثر
الى التعارض والحكم بالاجمال في المجاز المشهور لكن الاستظهار للقول بالسببية
المقيدة في الاصول اللفظية وهذا بخلاف انصراف المطلق الى الافراد الغالبة فانه
ليس من الغلبة اصلا المعارضة باصالة الحقيقة بناء على ... في وضع الالفاظ
للماهيات المطلقة دون المطلقة فجميع ... مدلول اللفظ وهي الطبيعة ... للغلبة
... ارادة الغالب فظهر ان غلبة الاستعمال ... المعنى المباين ليس لها الا
واحدة وهي البالغة حد التعارض مع الوضع والاجمال فان التعدد منها حصل
النقل والظهور المعنى الاول وفي بعض افراد المطلق يزيد عليها مرتبة الانصراف
والحاصل ان غلبة استعمال الكلي في الفرد قد تكون سببا للاجمال فيقتصر على
الفرد الغالب من باب القدر المتيقن فان التبادر عنها حينئذ سببا للانصراف
فالفرق بين المرتبتين انما هو في كون الاخذ بالغالب في الاولى من باب الاخذ بالقدر
المتيقن وفي الثانية من باب الظهور الناشئ من الانصراف وبهذا يفترق عن المجاز
المشهور اذ ليس له الا حالتان حالة الاجمال وحالة النقل وانما الانصراف

بسم الله الرحمن الرحيم

ببعض ح

الى المشهور بحيث يفهم من الظواهر فلا عبرة الا كثرة فان قبل هذا المعنى الى زمان المطلق
على الغالب وبالجملة فغلبة الاستعمال سبب للانصراف في افراد الموضوع له بلا اشكال و
عليه فانصراف الصيغة الى الوجوب انما هو لغلبة استعمالها فيه والغلبة هنا سبب للانصراف
لان الوجوب من افراد كلي الطلب الذي هو الموضوع له للصيغة ويمكن ان يكون سبب انصرافها
اليه اكملية الوجوب عن الندب هذا غاية ما يمكن ان يقال في رد التبادر وفي الكل نظر
اما كون الكمال سببا للانصراف فلمنع السببية رأسا والا لزم انصراف الانسان الى
الكمل افراده والرجل وهو خاتم النبيين صلى الله عليه وآله وهكذا كل طبيعة الى الفرد الكامل
منها وهو واضح الفساد وبديهي البطلان اللهم الا ان يراد منه الكمال في الاستعمال فيرجع
الى غلبة الاستعمال وهي وان كانت سببا للانصراف الا ان الصغرى هنا ممنوعة فان غلبة
استعمال الصيغة في الوجوب غير معلوم بل معلوم العدم واما ما ذكر من انه منشأ الى الاطلاق
ففيه من وجوه الضعف الخ وما لا يخفى بعد الاتفاق الى مقدمة وهي ان الانصراف الناشئ
الناشئ من اطلاق اللفظ لا يكون الا في الامثلة المذكورة سابقا وما شابهها من الا
والاطلاق المستفاد من اطلاق الالفاظ المطلقة ببعض الافراد والخصوصيات قطعا بل
المستفاد من اطلاق اسماء الاجناس مثل رقبة ورجل انما هو العموم المنافي لارادة
الافراد فليس الاطلاق سببا لانصراف اللفظ الى بعض افراد الموضوع له دائما بل قد
يكون الاطلاق سببا لارادة العموم كما في اعتق رقبة وقد يكون سببا لارادة الخصوصي
او بعض افراد القدر المشترك الذي هو الموضوع له كلفظ الوجوب المحمول عنه الاطلاق
على خصوص الوجوب التعييني ولفظ الملك وما اشبههما فلا بد من ذكر ضابط في البين
وبيان ما يمتاز احد المقابلين من الاخر فنقول ان انصراف المطلق الى احد الفردين
او النوعين من القدر المشترك مشروط بامرين احدهما ان يكون فيه احدهما نقيض
فيه الاخر لا ضده كما في رقبة فان خصوصية المؤمنة وخصوصية الكافرة متضادان
فالتميز بينهما انما هو بامرين وجوديين الايمان والكفر بخلاف الوجوب التعييني و
التخييري فان فصل الوجوب التعييني هو عدم فصل الوجوب التخييري الذي هو ذكر البدل
وهكذا الملك التام الحقيقي والملك الناقص فان تميزهما انما هو بالايجاب و
السلب دون التضاد ضرورة كون فصل الملك التام الحقيقي هو عدم ثبوته لغيره
مثلا وثانيهما ان لا يكون القدر الجامع بينهما قابلا لان يكون مرادا للمتكلم
كما في الوجوب التعييني والتخييري فانه اذا قال يجب عليك كذا ولم يذكر شيئا اخر
بل اطلق لم يجز حمل الخطاب على القدر المشترك بين التعييني والتخييري مثلا او التخيير
بينهما فلا بد من حمله على التعييني او التخيير بينه وبين شيء اخر وحيث كان النفي
الاخر محتاجا الى البيان ولم يبين وجب حمل الخطاب على التعييني وهكذا
الملك الحقيقي والشيوع فانه اذا قال هذا لك او ملكك فلا بد ان يكون

خ بيان ضابط التبادر الاطلاقي وبيان موارده



بسم الله الرحمن الرحيم

يكون مراد المتكلم احد القسمين اما الملك المطلق اي الشيء ولا يجوز ان يكون اعم منهما اذ لا معنى
لارادة الملك سواء كان تاما او ناقصا بل لا بد من ارادة احد القسمين وحيث كان المحتاج
محتاجا الى مزيد بيان ولم يبين وجب حمله على الحقيقي وهكذا الى سائر الحقائق التي ينصرف
فيها المطلق الى بعض افراد القدر المشترك بمجرد الاطلاق فهذان الشرطان غير موجودين في
المتنازع فيه اعني الوجوب والندب نعم الشرط الثاني موجود هنا اذ لا معنى لان يكون
مراد المتكلم من قوله اغتسل للجمعة والجنابة الاستحباب والوجوب والجامع بينهما استعمال
الصيغة في الطلب لكنه غير ارادته في الواقع وبقي الامر لا بد من الارادة احد القسمين
في الواقع وان جاز ارادة القدر المشترك من الصيغة واما الشرط الاول فليس بموجود
لان تقابل الوجوب والندب تقابل التضاد ولا تقابل التناقض ودعوى ان فصل الندب
هو الرضا بالترك وفصل الوجوب عدمه فيدخل تحت الضابط المذكور ليس باولى من ان
يقول ان الوجوب هو الطلب المقرون بالمنع من الترك والندب هو الغير المقرون به
فيكون فصل الندب في الحقيقة عدم فصل الوجوب وهو وجودي فكيف يمكن اثبات انحصار الوجوب
مقتضا تبادر الندب من الصيغة ان كان التبادر اطلاقيا فانطباق الوجوب
الى الثاني وقيل لا لكونه سببا في الوضع مع ان الوجوب امر بسيط وهو في
كذا الكلام في الندب حسبما عرفت سابقا من ان الوجوب هو الطلب الحتم والندب هو
الطلب الغير الحتم وعرفت ان المنع من الترك وعدمه والرضا بالترك وعدمه
من لوازم القسمين المذكورتين والا لبطل لان الامر كما نبه ان فصل الوجوب ليس
امرا فارجا من مفهومه وكذا الكلام في الندب بل امتاز كل منهما عن الاخر بانفسهما دون امر
ثالث عنهما فكيف يمكن درجها تحت الضابط المذكور نعم لو قيل بتركبهما بان المنع
من الترك والرضا به جزئي لماهية الوجوب والندب بان يكون دلالة الصيغة على الرضا
بالترك وعدمه بالتضمن امكن القول بادخالها تحت الميزان ببعض الدعاوي الممنوعة كما مر
الا ان المورد غير ملتزم به بل قائل ببساطتهما والحاصل ان تبادر الوجوب من الصيغة ليس لغلبة
استعمالها فيه لعدم تحققها ولا لكمال الوجوب لمنع السببية فيه ولا الى الاطلاق لفقد شرطهما
فان ذلك كما عرفت مبني على ان يكون كل من الوجوب والندب مركبا من امرين وكانت الخصوصيتان
شيئين متناقضين بالاثبات والنفي ويكون خصوصية الوجوب عدميا والندب وجوديا وليس المقام
كذلك حسبما عرفت تفصيل الكلام فيه مستوفى فانحصر استناده الى الوضع ثم ومن الغريب
ما يستفاد من بعض عبارات صاحب الحاشية ونقل عن اخيه صريحا من ان تبادر الوجوب
من الصيغة انما هو لانصراف حقيقة الطلب وكليه اليه لا لانصراف الصيغة اليه حتى يرد انه لا
سبب لانصرافها اليه بعد كونها موضوعة للقدر المشترك بينه وبين الندب مستشهدا على
ذلك بان هذا التبادر موجود في غير الصيغة من الكواشف اللفظية ايضا مثل الكتابة والاشارة اذ
لا شك في انهما ينصرفان الى الوجوب مع عدم كونهما من الالفاظ اصلا ولعمري انه من غرائب
الكلام صدر عن هؤلاء الاجلاء العظام في المقام لانا لا نعقل الانصراف في المعنى الى

العقلائي اللهم الا ان يراد منه الملازمة بين المعنيين اعني الوجوب وهي كما ترى اذ من البداهة
عدم الملازمة بينهما وتبادر الوجوب من الكتابة فهو ايضا من الشواهد على كون الصيغة موضوعة
للوجوب لانها علامة ورسم للصيغة فينتقل منها الى صيغة الامر المتبادر منها الوجوب فالتبادر
انما هو من الصيغة المنتقل اليها بالكتابة لا من نفس الكتابة واما الاشارة فتبادر
الوجوب منها مطلقا انما هو تابع للمقامات وقرائن الاحوال والا فالاشارة في نفسها الى
الوجوب ثم ولا فرض تبليه فالتبادر مستند الى الكاشف فتبادر المنكشف ما لا
يرجع الى محصل معقول تذنيبان الاول قد ذكر في التبادر الوضعي والتبادر الاطلاقي
ثمرات منها ان التبادر الوضعي يتاتى في النفي والاثبات في اسماء الاجناس ولا
كذا التبادر الاطلاقي فانه مختص بحال الاثبات فاذا قيل قول القائل لا تشرب ماء
مثلا ان كان انصراف الماء الى ماء الفرات مسببا من الوضع يرد السلب على خصوص
ماء الفرات وان كان من الاطلاق يرد السلب على الجميع كما قيل وفيه انه لا فرق
في ذلك بين الوضع والاطلاق اذ لحمل الاطلاق محرز الوضع ... والمطلب
مفاد اللفظ مطلقا سواء كان ذلك من الوضع او الاطلاق ... ثم ... الى
ان التركة لو تعلق بها الدين او الوصية ... ملكية الورثة ... انه
قد ورد في مقابل ادلة الارث من الكتاب والسنة ... ما ترك
لم يكن وصية او دين على الميت ... انتقال التركة
الى الورثة مع الوصية والدين ... الملكية التامة المستقرة
دون سلب الملكية المطلقة فيقيد ... الملكية ... المستقرة التي
هي مستفادة من وضع الالفاظ الدالة على كون التركة ملكا للوارث ... مستفادة من اطلاقها
وعدم تقييدها بشيء فان كان الاول كان الحق مع القدماء لان ما دل على انه ليس للورثة
شيء مع الدين او الوصية مفهوما كالآيات المقيدة لها بما بعد الوصية او الدين او منطوقا كما في
الاخبار انه ليس للورثة شيء اذا كان على الميت دين ينفي تمام مدلول الالفاظ الدالة
على الملكية سواء كانت تامة او ناقصة فلا يبقى مع وجودهما دليل على ثبوت اصل الملكية
للورثة بخلاف ما قلنا ان لفظ الملك ولفظ اللام في قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين
ونحوهما من الالفاظ ظاهرة في الملكية التامة المستقرة انما يفيد الملكية في الجملة الاعم
من المستقرة والمتزلزلة واما الاستقلال والاستقرار فانما استفيدا من الاطلاق
وعدم القيد فان اللازم ارجاع مفاد الادلة المقيدة من النفي الى ما استفيد
من اطلاقها لا الى ما استفيد من وضعها فاذا ارجع الى المدلول المستفاد من الاطلاق
فيبقى ما دل عليه لفظ الملك من الملكية في الجملة بحاله ولازمه انتقال التركة
الى الورثة على التزلزل الزائل بامتناع الورثة عن الاداء كذا قيل وفيه الظاهر
من المنع لان الادلة المقيدة تنفي مدلول الخطاب المثبت للملكية بتمامه لا انها تنفي

تنفي بعض المدلول دون بعض كما هو واضح لذي فهم مستقيم وتمام الكلام موكول الى مقامات أخر
ومنها ان تبادر الصيغة الى الوجوب ان كان من الاطلاق لا يعارض ما لو ورد في قباله بلفظ
ينبغي اذ ظهوره من الاطلاق ولا يقاوم ظهور الوضع ولا كذا اذا كان من الوضع فيتعارضان
وهو جيد فالمهم التالي اذا اشكلنا في مرضع ان التبادر الحاصل فيه هل هو مسبب من الوضع
او مسبب من غيره من نحو القرينة او الاطلاق فههنا صورتان الاولى ما اذا شك في كونه
من الوضع او القرينة فيمكن ان يقال ان الاصل فيها يقتضي كونه مسببا من الوضع لان اصالة
وجود القرينة مدفوع بالاصل فيثبت كونه من الوضع لا يقال ان اصالة عدم القرينة من
الاصول المرادية واعتبارها انما هو مختص في تعيين المراد فلا يثبت بها الوضع لانا نقول
ان اصالة عدم القرينة وان كانت من الاصول المرادية الا انها قد تفيد فائدة الا
صول الوضعية كاصالة عدم النقل والاشتراك ونحوهما وذلك فيما اذا كان المراد
معلوما كما في المقام ولكنه يشكل ذلك بان اعتبار اصالة عدم القرينة في تعيين المراد
انما هو لاستقرار بناء العقلاء واجماع العلماء وسيرتهم ولم يثبت شيء منها في نحو المقام
المرتب عليه ... اذ ليس احتياجهم وابتلائهم بها متداولة بعلم منه اعتبارها
... القول بعدم الاعتداد بمطلق
... الا ان يقال ان الاصل المذكور لحجية
... اجماع العلماء مطلقا سواء في
... تلك الاحكام ... الاوضاع ونحوها ولكن في دخوله تحتها نحو
من الخفاء ... اصالة عدم القرينة معارضة باصالة عدم الوضع
للمعنى الذي استفيد من اللفظ ... ان اصالة عدم الوضع له معارض باصالة عدم
الوضع لغيره ... اصالة عدم القرينة سليمة عن المعارض فان قلت ان
الاصول الثلثة اصالة عدم القرينة واصالة عدم الوضع له واصالة عدم الوضع لغيره
كلها في عرض واحد وليس بينها اختلاف في الرتبة حتى يكون احدهما مقدما والآخر
والباقي متعارضا حتى تسقط جميعا فكيف الاعتبار باصالة عدم الوضع له بسبب المعارضة
فكذا الاعتبار باصالة عدم القرينة ايضا قلنا ان اصالة عدم القرينة متعارضة باصالة
عدم الوضع لغير المعنى الذي استفيد من اللفظ فيترجح على اصالة عدم الوضع له اذ
ليست الاصول اللفظية كالاصول العملية التي لا تعتضد بعضها ببعض وتعارض
اصل واحد منها اصولا عديدة بل باب الاعتضاد مفتوح هنا لان الاصول اللفظية
من الادلة والامارات الظنية واعتضاد بعضها بالبعض معتبر كما حقق في محله
الصورة الثانية ما اذا شك في كونه من الوضع او من الاطلاق ... على كون الاطلاق ايضا سببا
للانصراف في طائفة من الالفاظ على ما عرفت فقد يقال ان الاصل في المطلق ان يكون
اطلاقيا اذ الاطلاق كما عرفت عبارة عن التجرد عن القيود ... الاعتبار ليس امرا وجوديا
حادثا حتى يعارضه الاصل ولا كذلك الوضع فانه امر وجودي حادث يعارضه الاصل فينتفي به

والحاصل ان اصالة عدم الوضع سليمة عن المعارض اذ لا يجري الاصل في طرف الاطلاق هذا ولكن التحقيق خلو المقام عن الاصل المتبع وان مقتضى كون التبادر اطلاقياً كون الموضوع له هو الطبيعة الكلية الصادقة على ذلك الفرد المتبادر وغيره فيكون الامر دائراً بين كون الموضوع له هو الكلي او الفرد فاصالة عدم الوضع للفرد معارض باصالة عدم الوضع للكلي كما ذكرنا سابقاً فلا اصل بينها يترجح به احدهما على الآخر الدليل الثاني للمختار اتفاق الصحابة والتابعين على حمل الاوامر الشرعية الواردة في الكتاب والسنة على الوجوب بل ربما ذلك بينهم واشتهر وتقريب الاستدلال به من وجهين الاول الاستنباط فهمهم منها الوجوب لانهم من اهل اللسان وقد حققنا ان فهم اهل اللسان مجرداً عن القرينة من علائم الحقيقة بل هو لا يستفيضي والثاني باتفاقهم واجماعهم عليه عملا من حيث كونه اجماعاً وأورد على الاول بان فهمهم منها الوجوب لعله كان من جهة القرائن المقالية او الحالية الموجودة في زمن الخطاب فلم يعلم كونه مجرداً عن القرينة حتى يعتمد عليه وفيه ان الراجع في احوالات الصحابة والمتتبع في احتجاجاتهم في المسائل الخلافية يجد ان تبادر الوجوب عنده لم يكن لاجل القرينة اذ لو كان كذلك لاستندوا الى القرينة ولم يستندوا الى مجرد الامر فاحتمال قيامها هناك واختفائها علينا لا يلتفت اليه وكذا احتمال كونه مسبباً من بعض القرائن العامة مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وقوله صلى الله عليه وآله واذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم وامثال ذلك مما زعموه قرينة عامة على ارادة الوجوب من الامر على تقدير كونه للندب او للقدر المشترك فان ذلك ايضاً محض احتمال لا واقعية له بل يشهد العيان على خلافه ولو سلمنا الشك في ذلك فقد عرفت ان الاصل ينفيه وان مقتضاه كون التبادر وضعياً فتأمل واورد على الثاني بان الاجماع المحقق المعتبر في المسائل العلمية باعتبار افادته للعلم عادة غير محقق هنا قطعاً والمنقول منه لا ينهض حجة في غير المسائل الفرعية وكذا سائر الامارات الظنية ايضاً وفيه ان المسألة من موضوعات الاحكام ويكتفي فيها بمطلق الظن ولا ريب في حصول الظن القوي من اجماع الصحابة والتابعين ولا اقل من ان يكون كالظنون الضعيفة الحاصلة من اقوال اهل اللغة فكما يجوز التعويل عليها في اثبات الوضع اللغوي فكذلك يجوز التعويل على اقوال الصحابة في الوضع الشرعي نعم يرد هنا انه قد يخرج بذلك عن محل النزاع او الكلام في المقام معقود لاثبات المعنى اللغوي دون الوضع الشرعي وان كان نافعاً لنا بالنسبة الى الاوامر الشرعية الواردة في الكتاب والسنة ثم ان هذا الدليل على تقريبه الاول يفترق عن الدليل السابق بان هذا انما يتوقف على انضمام استصحاب تبادر ذلك الزمان الى زماننا هذا وفي الاول بعكس ذلك وهو المعبر عنه باستصحاب القهقرى





القهقرى فيتم تمامية الدليل الى استصحاب التبادر من زماننا الى زمان الشارع والا لا يفيد تبادر الآن للتمسك بان اوامر الشارع للوجوب وكلا الامرين المتقدمين يحصلان بضميمة اصالة عدم النقل اما في الثاني فواضح واما في الاول فلانه لو كان الموضوع له في السابق وراء المتبادر من اللفظ في اللاحق لزم الالتزام بالنقل عن المعنى السابق الى ما هو المتبادر في اللاحق واصالة عدم النقل قاضية بعدم وضع سابق عن الوضع المنكشف من التبادر والعالم والاستدلال على المختار بوجوه اخر لا حاجة اليها بعد اقامة الدليل القطعي على المدعى ولا فائدة مهمة في ذكرها ولا في ابطال سائر الاقوال ايضاً اذ ذلك يحصل باقامة الدليل على القول بالوجوب فان اثبات احد الضدين يستلزم انتفاء سائر الاضداد ولكن القول بالطلب لما كان مبنياً في كلام جماعة من متأخري المتأخرين على اولوية الاشتراك المعنوي من الحقيقة والمجاز فلا بأس بالتعرض لتلك القاعدة المعروفة وصرف الكلام اليها ببيان مدركها ومجريها لكي يعلم ان المقام هل هو مما يجري فيه الاولوية المذكورة ام لا فنقول قد حققنا في باقي البحث عن المادة ان اولوية الاشتراك المعنوي باعتبار الاصل والغلبة ممنوعة صغرى وكبرى ونذكر هنا زيادة على ما ذكرناه هناك ان الحقيقة والمجاز لو احتاج الى ثبوت ملاحظة زائدة في الوضع عما يحتاج اليه الاشتراك المعنوي صح الاولوية المذكورة وكذا لو اوجب عموم المجاز في استعمال اللفظ في القدر المشترك الجامع واما فيما عدا ذلك الموضعين فلا وجه للاولوية احدهما عن الآخر وتوضيح ذلك ان الاولوية التي ذكروا منحصرة في الموضعين احدهما ما لو علم انه لو كان موضوعاً للقدر المشترك كان الملحوظ الواضع حين الوضع تعييناً او تعيناً هو المعنى خاصة وان كان موضوعاً للفرد كان الملحوظ في الوضع امران الجنس والخصوصية المنضمة لذلك الفرد فلو علم ان لفظ الخمر مثلاً لو وضع باستعمال العقل فلك في انه هل لوحظ فيه جنس المسكر خاصة او لوحظ فيه زائداً على ملاحظة الجنس خصوصية كونه من ماء العنب ايضاً فملاحظة الجنس هنا متيقنة والخصوصية الزائدة مشكوك فيها فتنفى بالاصل وثانيهما ان يكون هنا معنيان متباينان وكان بينهما قدر جامع واستعمال اللفظ في كل منهما على سبيل الاستقلال فالاشتراك المعنوي في مثل ذلك اولى من المجاز اذ لو كان حقيقة في احد المعنيين ومجازاً في الآخر يستلزم من استعمال اللفظ في القدر المشترك عموم المجاز لانه استعمل في القدر الجامع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو في غاية الندرة والندرة في الاستعمالات ومن المعلوم اولوية المجاز الذي مع الاجمع عن المجاز الشاذ النادر

وتبانيهم على ذلك حتى دون الاذن فيها ودعوى ان الاولوية المذكورة في المقام مبنى اما على ثبوت
ملاحظة جنس الطلب في وضع الصيغة وكون خصوصية الوجوب واما على ثبوت استعمال
الصيغة في الطلب المطلق وهو الجامع بين الوجوب والندب وانت خبير بان المقام مما لا
يتحقق فيه شيء منهما اما الاول فلانا نعلم بداهة ان الواضع ان وضع الصيغة للوجوب لم يلاحظ
حال الوضع تفصيلا جنس الطلب بملاحظة واحدة وخصوصية الوجوب وهكذا الطلب
بملاحظة اخرى مستقلا حتى يجري فيه الاصل المذكور بما بعد ما عرفت من ان الوجوب وهو الطلب
المتحتم امر وحداني بسيط لا يقبل التجزية واما الثاني فلانه لا اشهد الاستعمال في
القدر المشترك لمنافاته لكون وضع الصيغة وضع المبهمات اذ من شرط هذا الوضع ان
يكون دائم الاستعمال في الجزئيات الحقيقية ولا يوجد مستعملا في القدر المشترك ابدا الا
لكن لا كاسماء الاجناس وضعها عاما والموضوع له عاما لا خاصا ويتخلص عن ذلك بعض ارباب
هذا القول بان استعمال الصيغة في [illegible] القدر المشترك ليس على وجه الاستقلال حتى ينافي
ذلك لوضعها بل على نحو تعدد الدال والمدلول بان تستعمل الصيغة في جزء الوجوب والندب
في الاستعمالات الخارجية وهو جنس الطلب معرا عن اعتبار خصوصية الوجوب او الندب على
النحو الذي استقصينا الكلام فيه في طي المقدمة الاولى وفيه اولا عدم كفاية
الاستعمال في القدر المشترك هكذا بل يعتبر في الاولوية المذكورة ثبوت الاستعمال في القدر
المشترك على سبيل الاستقلال كما في اسماء الاجناس اذ ندرة عموم المجاز الموجب لترجيح
الاشتراك المعنوي من المجاز انما هو مسلم اذا استعمل اللفظ في القدر المشترك بين
المعنى الحقيقي والمعنى المجازي استقلالا واما على الوجه المذكور فلا وثانيا ان هذا
النحو من الاستعمال غير ثابت في المجاز اذ لا [illegible] ان استعمالات الصيغة في الوجوب
او الندب من قبيل تعدد الدال والمدلول بان استعملت الصيغة في [illegible] حصص الطلب
وخصوصية الوجوب والندب مستفادة من الخارج كما في اعتق رقبة مؤمنة لو اريد من الرقبة
الجنس ومن مؤمنة خصوصية الوجود او انها استعملت في نفس الخصوصية كما لو استعملنا الرقبة
في خصوص المؤمنة واتى بلفظ المؤمنة لتكون كاشفة عن ارادة الخصوصية من لفظ الرقبة
وبالجملة فلو نثبت استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الوجوب والندب يحتاج الى
شيء يدل عليه وهو مفقود هنا ومجرد امكان استعمالها على هذا الوجه غير كاف في الاولوية
كما لا يخفى ودعوى ان مقتضى اصالة الحقيقة ان يكون استعمال الصيغة في الوجوب والندب
في الاستعمالات الخارجية على سبيل تعدد الدال والمدلول لا على وجه الاستقلال مدفوعة
بان المتداول انما هو تعيينه واثبات الاستعمال في القدر المشترك لا اثبات الوضع فلو اثبتناه
باصالة الحقيقة لكان دورا وهو ظاهر الا انه لا يخفى هذا اذا رجع استعمال الصيغة في الوجوب
والندب الى تعدد الدال والمدلول بان تكون الصيغة مستعملة في نفس الطلب الموجود
بينه وبين المعنى الاخر كان ذلك لغوا محضا وعبثا صرفا اذ لا يفهم من القرينة المفاهمة



المفاهمة وهي القرينة المعينة الان المستعمل فيه هو المعنى الفلاني واما كونه باعتبار الوضع [illegible]
او بملاحظة العلاقة المذكورة فلا يعلم الا بيان المتكلم ذلك وانت ترى بمثابة من [illegible]
من الاستبعاد فافهم وتدبر فانه دقيق جدا تنبيهات فيها تحقيقات الاول استشكل
صاحب المعالم على القول بالوجوب بعد ما اختاره واقام الدليل عليه بما حاصله
ان فائدة ثبوت وضع الصيغة للوجوب هو حمل الاوامر الشرعية المجردة عن القرينة
الكاشفة عن المراد على الوجوب وبعد ما شاع استعمال الصيغة في عرفهم في الندب
بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة لا تبقى للقول
بالوجوب فائدة اذ لا يمكن مع ذلك بوجوب الشيء بمجرد الامر به في احاديثنا المروية
عن الائمة عليهم السلام واورد عليه سلطان العلماء بان شيوع الاستعمال اللفظي في المجاز
انما كان مع القرينة المتصلة فذلك لا يبلغ درجة المجاز المشهور الذي يرجح الاحتمال [illegible]
عدم القرينة او لا يلغيه بينه وبين غيره وان كان مع عدم القرينة امكن القول بذلك لكن
اثبات شيوع الاستعمال كذلك مشكل جدا واورده بعض المحققين بان كثرة الاستعمال في المجاز توجب
بنفسها الانس به وقربه الى الاذهان وكلما ازدادت ازداد القرب الى ان ينتهي الى حد استوائه
مع الحقيقة ولا مدخلية لاتصال القرينة وانفصالها في ذلك اصلا نعم لا مانع من البلوغ الى الحد المذكور
بسبب كثرة الاستعمال مع القرينة المتصلة ايضا وربما ينبه على ذلك بان كثرة التخصيص في العمومات
مطلقا متصلا كان المخصص او منفصلا توجب الوهن ولذا لا يعمل بها قبل الفحص عن المخصص من غير
ملاحظة جهة اتصال المخصص وانفصاله قلت وفي كل من الرد والتنبيه نظر يعلم باعمال الفكر
وامعان النظر فليتأمل ثم انه بعد ذلك اجاب عن صاحب المعالم بان الغلبة القاضية بمساواة
المجاز مع الحقيقة غير متحقق في الاوامر كما اشتهر لذلك ملاحظة اجماع الصحابة والتابعين على
حمل الاوامر الشرعية على الوجوب اذ لو شاع استعمالها في الندب في عرفهم لما فعلوا ذلك مع انه ان كان
اراد من الاحاديث هي الاحاديث المروية من كل الائمة عليهم السلام لما هو ظاهر كلامه فلا يؤثر
ذلك في نفي [illegible] الاوامر الشرعية اذ ذلك انما ينفع لو بعد تحقق الغلبة بالنسبة الى ما تحقق
به الغلبة وان اراد منها الاحاديث المروية عن بعضهم عليهم السلام فلا يؤثر فيما ورد عن جماعة الاولين ممن
تقدم عنه وان اراد بلوغ استعمال الامر في الندب الى حد المجاز المشهور في كل من الاحاديث
المروية من كل منهم بان ادعى شيوع استعماله في الندب في عرف كل واحد منهم عليهم السلام
فهو بين الفساد كما لا يخفى هذا والذي يقتضيه التحقيق والنظر الدقيق في المقام هو ان
غلبة استعمال اللفظ في معناه المجازي وان اوجبت اجماله او رجحان معناه الحقيقي على
اختلاف مراتب الغلبة اما مطلقا كما هو رأي بعض المحققين او مع انفصال
القرينة كما عليه السلطان وجل المحققين ولكنه مختص بغير البيانات والكليات اولا
ينتهي الاستعمال لاشتراك المتكثرة فيها الى جامع لفظي صالح لعروض الاجمال او النقل عليه
وهذا هو الوجه في عدم اجمال العمومات مع غلبة التخصيص وشيوعه حتى قيل ما من عام الا وقد
خص وان توقف العمل بها على الفحص عن المخصص في الجملة الا انه غير واضح الامر في الندب

مطابقة عنوانها او صاحب مجرد الثاني او فرد انجه فهي لك كما في العبارة ولا يعاد يستغني استعماله لها الى جامع لفظي اذ ليس بينها مع كثرة الاختلاف فيها هيئة ومادة جامعة صالحة لعروض الاجمال عليها وكونها دالة على الطلب عنوان انتزاعي خارج من مقولة الالفاظ وغير صالح لقبول صفات الالفاظ من الحقيقة والمجاز والاجمال والنقل ونحوها وان اراد منه خصوص الاوامر المجردة من الامر الى غير فكذلك ايضا اذ لا جامع بين صيغ امر الماضي من مفتوح العين ومضموم العين ومكسور العين وان اراد منه خصوص ما هو موازنة افعل خاصة دون غيرها مع انه كما يقع خلاف ظاهر كلامه متوقع بان الهيئة الكلية ليست من الالفاظ ولا من عوارضها حتى يعرض عليه الاجمال او يصح انتساب النقل اليه وهذا مبني على كون الوضع عاما والموضوع خاصا كما هو مختار بعض المحققين خلافا لصاحب المعالم ولنا فيما سبق في باب الاوضاع حيث قال هناك بان الموضوع هي الهيئة الكلية دون خصوصيات الصيغ فهيئة افعل مثلا او فاعل او مفعول آلة لملاحظة جزئيات خارجية منه ربما تحتها والموضوع هي اشخاص الصيغ العارضة للمواد المخصوصة في القيام والقعود والضرب والاكل والشرب ونحوها من المصادر والمواد فلا يعد ... الاحتمال وخصيغ الامر في الحقيقة الفاظ مترادفة كما لان في ... والبشر فلا احدهما بالاخرة لا يوجد غلبة استعمال احدهما في شيء ظهور الافراد في ذلك النهي كالايجاب غلبة التجوز في لفظ الاني اجمال لفظ البشر والى حصول الغالبية في الحقيقة ان ينتهي الاستعمالات المتكثرة في المعنى المجازي الى جامع لفظي منتهي كما في اسماء الاعلام والاجناس فغلبة الاستعمال فيه قاضية بالاجمال واما لا ينتهي الى ذلك معنى لجريان حكم المجاز المشهور فيه نعم لو بنينا على كون الموضوع هو كليا بان يكون الملحوظ في نظر الواضع هو كل هيئة افعل او فاعل او فعيل مثلا كما اخترناه ... في وفاق لصاحب المعالم كان للاشكال في ظهور الامر في الوجوب مع غلبة الاستعمال في الندب وجه وجيه ولكنه خلاف الانصاف والتحقيق ضرورة معلومية عدم نص الواضع على ذلك وعدم دليل عليه ايضا سوى الاستقراء القاضي به وهو اعم من ذلك ولقد اجاد المحقق القمي في المقام في الجملة حيث ذكر الاحتمال الثاني ولم يرجح فان اقامة الدليل على عروض الوضع للكلي القدر المشترك اثباته دونه خرط القتاد ولا كذا الالتزام بوضع خصوص الجزئيات بهذا او ما يؤيد ما ذكرناه بل يدل عليه انه لم يثبت في الهيئات والكليات نقل ولا حقيقة شرعية قط فافهم واغتنم

التنبيه الثاني





المطلب الاول في ما يتعلق باحوال متعلقات الكتاب والسنة كالامر والنهي حيث ان احوال متعلقاتها المستنبطة اعني الامر والنهي والمفهوم والمنطوق والعموم والخصوص والمجمل والمبين والمطلق والمقيد الا ان الغرض من هذا المطلب هو البحث عما يتعلق بالامر والنهي فنقول اولا ان تعبير القوم بعبارة الاوامر بصيغة الجمع كما عن المعالم والقوانين وغيرهما غلط غير منطبق على القاعدة والاولى تركه والتعبير بلفظ الامر كما عن جماعة منهم العميدي وذلك لوجهين الاول ان التعبير بلفظ الجمع في امثال المقام انما يصح حيث كان لكل فرد من افراد ذلك الجمع حكم خاص فيكون لافراده واقسامه احكام خاصة مختلفة حتى يكون الغرض بيان اقسامه كالمياه والنجاسات ونحوهما فان افراد المياه اعني المضاف والمطلق وغيرهما لها احكام خاصة مختلفة وكذا افراد النجاسات واما اذا لم يكن لاقسامه احكام مختلفة فلا يصح التعبير بلفظ الجمع ومن المعلوم انه ليس لافراد الاوامر احكام مختلفة اذ ليس ... بعد ما كان الامر عبارة عن القول لا الفعل ليس الا صيغ مخصوصة مثل افعل وليفعل ونحوهما ولا ريب ان هذه الصيغ ليس لها احكام خاصة مختلفة فليس غرض الاصولي متعلقا ببيان اقسامه وما يتوهم من كون الامر التخييري والتعييني وغيرها يكون احكاما مختلفة لافراد الاوامر فهو خروج عن ان هذه انما تكون احكاما مختلفة لمعنى الامر اعني الطلب لا لافراده فافهم الثاني ان فعل مصدر ثلاثي انما يجمع قياسا على فعول كالوقوف والوثوب وانما يجمع على وزن فواعل وانما يجمع بذلك فاعلة وفاعل وفوعل ونحوها من الاوزان الرباعية كما نقل هذا عن ابن الاثير والفيروزآبادي فعلى هذا كان الجمع القياسي للفظ الامر هو الامور لا الاوامر وقد يوجه كما عن بعض المحققين اعني صاحب الحاشية بان الاوامر على وزن فواعل جمع لآمرة كآثرة وناهية فقال ان الامر يجيء بصيغة وكلمة آمرة على سبيل المجاز في الاسناد من باب اسناد الشيء الى الآلة نظير اسناد الانبات الى الربيع فيقولهم انبت الربيع البقل فان الآمر في الحقيقة هو المتكلم ولكن آلة امره يكون بصيغ الامر وكلماته مثل افعل وليفعل ونحوهما فاسناد الشيء الى آلته اسناد مجازي فعلى هذا كان الاوامر جمعا لآمرة على طبق القاعدة والقياس هذا ولكن هذا التوجيه منظور فيه لوجهين الاول ان القوم قد انكروا ابناء الجمع من المجازات من غير فرق بين المجاز في الاسناد وبين المجاز في الكلمة فقالوا ان المجاز مطلقا لا يجمع حتى جعلوا الجمع علامة الحقيقة وان كان على خلاف التحقيق كما ذكر وجهه في اول المباحث الثاني ان العدول من الحقيقة الى التلفظ بالمجاز يحتاج الى نكتة وفائدة ... في مقام التلفظ بما هو مقدمة لاستنباط الاحكام مفقودة اذ نكتة المبالغة والادعاء الملحوظة في المجاز الاسنادي انما هي في مقام بيان الفصاحة والخطب والاشعار لا في مقام بيان الاحكام وفي مقدمات استنباطها فافهم ويمكن ان يوجه له من دون ارتكاب المجاز بان يقال ان فعل ثلاثي يجمع على ... اذا كان مؤنثا حقيقيا او مجازيا يجمع على وزن فواعل وهذا الجمع على هذا الوزن انما هو فعل الثلاثي المذكر حيث لان لفظ الامر مشترك لفظيا بين كونه موضوعا لصيغة الامر وكونه موضوعا للطلب والفعل كان النكتة في جمعه على اوامر هو التنبيه على ان المراد من الامر هو الصيغة المخصوصة ليكون مؤنثا هذا كله مع الاغماض عن مجيء آمرة مصدرا للامر ولكن امرة كما في القاموس مصدر كالامر والامارة فعلى هذا كان الاوامر جمعا للامرة الذي كان مصدرا انتهى لا يرد على هذا الجمع الايراد المذكور حتى يحتاج الى التوجيه الذي ذكره بعض المحققين من ارتكاب المجاز والعجب انه كيف غفل عما في القاموس فوجه له بالتوجيه المذكور ولا الوجه الاول من الايراد لعلمنا ان هذا الجمع قياسي نظرا الى ما في القاموس ... اللهم الا ان البحث عن بعض ما يتعلق باحوال متعلقات الكتاب والسنة كالبحث عن المشتق وغيره في مبادي الاصول وذكر البحث عن البعض الآخر كالبحث عن الامر والنهي وغيره في مقاصد الاصول وما ذكرنا خارج التفكيك مع ان موضوع العلم الاصول ان كان الفاظ الكتاب والسنة

لان البحث عن الامر بمعنى الفعل ليس من مقاصد القوم في هذا المقام وان جرى ذكره في كلامهم تبعا ولذا اختصر غيره على البحث عن الصيغة منه

مؤول صح

على طبق القاعدة والقياس صح

كما فعله القوانين وغيره صح

لان البحث عن المشتقات والامر والنهي وغيرها من مشتركات الكتاب والسنة بحثا عن مسائل الاصول اذ
البحث عن كلها بحث عن احوال الموضوع بمعنى ان البحث عنها بحث عن عوارضه الذاتية اذ البحث عن
الامر مثلا بحث عن حال الاعم في قوله تعالى اقيموا الصلوة وان يرد عليه بان العوارض الذاتية ما
يعارض الموضوع لذاته او لامر يساويه او لجزئه الاخص واما ما يعارضه لجزئه الاعم فليس من
عوارضه الذاتية بل من العوارض الغريبة فح لان البحث عن الامر وغيره بحثا عما يعارض الموضوع
لجزئه الاعم ~~لان البحث عن الامر~~ فلا يكون من عوارضه الذاتية اذ البحث عن صيغ الامر بحث عما يعارض
اقيموا الصلوة لجزئه الاعم حيث ان الامر اعم منه وهي جزءه الا ان هذا الايراد مدفوع بتوجيهات
مذكورة في محلها وليس هنا موضع ذكرها واما ان كان معاني الكتاب والسنة فلان البحث
عن كلها بحثا عن مبادي الاصول اذ البحث عنها ح ليس بحثا عن احوال الموضوع بل بحث عن احوال
اللفظ وكيف كان فلا وجه للتفكيك وبما ذكرنا ظهر ان ما اعتذر له بان مباني الحاجة الى البحث
عن الامر وغيره لما كان اكثر من البحث عن المشتقات لان البحث عنه منفردا في دخوله في المسائل
دون المشتقات غير وجيه اذ دخوله ~~لا ارتباط له~~ لا فرق في الدخول فيها بينه وبين المشتقات
حيث كان الموضوع عبارة عن الفاظ الكتاب والسنة مع ان الكثرة الحاجة الى البحث عنه ممنوع
فاحسن التعبيرات في هو تعبير صاحب المعالم حيث عد المشتقات وغيرها من مشتركاتها كلها
من مقاصد الاصول من دون تفكيك بينها فقال المقصد الثاني في تحقيق المهمات من المباحث
الاصولية الخ وبالجملة في هذا المطلب ابحاث الاول في لغة الكلام في الامر يقع تارة في مادة
الامر واخرى في صيغته اما الكلام في صيغته فسيأتي بيانه واما الكلام في مادته فهو ان مادته
~~اما ان يكون معناه المستعمل فيه واحدا او متعددا بان يكون معناه خصوص الصيغة والقول او متعددا~~
~~بين الاثنين او الثلثة او الاربعة او الاربعة عشر المذكورة في الهداية~~ الا انه لا اشكال في ان الامر
بمادته مستعمل في معاني متعددة بحيث يصير مبلغها الاربعة عشر من المعاني المذكورة في الهداية او
الازيد الا انه الاشكال في ان الاستعمال فيها يكون بطريق الحقيقة او المجاز والاحوال فيها ثلثة
الاول المشترك المعنوي بان كان لفظ الامر موضوعا للقدر الجامع بين ~~المعنيين او المعاني الثلث~~ المعاني كلها
~~او الاربعة عشر~~ او الثاني الحقيقة والمجاز بان كان معناه الحقيقي واحدا وسائر المعاني مجازا
الثالث الاشتراك اللفظي بين المعنيين او المعاني الثلثة او الكل وقبل الاشارة الى ما هو الاقوال لابد
من ذكر مقدمة وهو ان طريق ثبوت وضع اللفظ للمعنى على سبيل الحقيقة اما ان يكون طريقا علميا في اللغات
بان حصل العلم بوضع اللفظ للمعنى او يكون طريقا ظنيا بان تعذر العلم ولكن حصل الظن بوضعه له
والطريق الظني اما ان يكون الاستعمال بان استعمل اللفظ في المعنى وحصل من استعماله فيه الظن
بالوضع او يكون قول العدل الواحد او الظن المطلق او يكون طريق ثبوت الوضع بالاصل والدورانات
كاصالة العدم ونحوها حيث ان بناء العقلاء على اثبات الوضع باصالة العدم من الحادث حيث
دار الامر بين كون اللفظ موضوعا للمعنى مع الامر الحادث او مع الحادث الزائد وبين كونه موضوعا
له بدون الحادث او بدون الحادث الزائد فباصالة العدم يتعين وضعه له بدون الحادث او بدون
الحادث الزائد ومرتبة طريق ثبوت الوضع بالاصل يكون متأخرا عن الطريق الظني بمعنى ان لم يمكن
ثبوته بالطريق الظني كان طريق ثبوته بالاصل والدورانات في ان بناء القوم كما ذكر وان
اورد عليه بان الاصل ايضا طريق ظني اذ الاصل الذي يثبت به الوضع في باب اللغات يكون
على اعتباره من باب الظن وبناء العقلاء لا من باب التعبد كما لا يخفى فكيف يكون مرتبته في
اثبات الوضع متأخرا عن الطريق الظني الا ان هذا الايراد مدفوع بتوجيهات مذكورة في اوائل
الكتاب وبالجملة ان لفظ الامر مردد بين ان يكون ~~مشتركا~~ معنويا حقيقة في القدر الجامع للمعاني



في مادة الامر

للمعاني او يكون مشتركا لفظيا او يكون حقيقة وفي رفع اذا دار الامر بين المشترك المعنوي وبين
غيره في القاعدة تقتضي اولوية المشترك المعنوي كما قالوا ومدرك تلك القاعدة على ما استدل عليها
اما الاصل او الغلبة اما الاصل فمعناه ان اللفظ اذا كان حقيقة ومجازا او مشتركا لفظيا كان
ملاحظة الامر الحادث عند التحليل العقلي في ذلك اللفظ اكثر من ملاحظته فيه عند التحليل
اذا كان مشتركا معنويا لانه اذا كان حقيقة ومجازا كان اللازم ان يلاحظ فيه عند التحليل
المعنى المجازي والقرينة والعلاقة ونحوها ولا كذلك اذا كان مشتركا معنويا اذ الاصل عدم ملاحظة
تلك الحوادث الزائدة فيكون مقتضى الاصل في المشترك المعنوي اقل من مقتضى الحقيقة
والمجاز فح لان حمل اللفظ على المشترك المعنوي اولى من حمله على غيره حيث دار الامر بينه وبين غيره
اذ الاصل عدم الحوادث الزائدة فيه او لا انا نمنع كون ملاحظة الحوادث فيه اقل من ملاحظتها
في الحقيقة والمجاز لانه كما يحتاج الى ملاحظة المعنى المجازي المستعمل فيه كذلك المشترك المعنوي
يحتاج الى ملاحظة الفرد المستعمل فيه فايضا ان الحقيقة والمجاز اذا احتاج الى القرينة
لان المشترك المعنوي ايضا محتاج الى القرينة المعينة حيث استعمل في الفرد ودعوى ان
المجاز يحتاج الى القرينتين احدهما قرينة صارفة والاخرى قرينة معينة بخلاف المشترك
المعنوي فانه يحتاج الى قرينة واحدة معينة مدفوعة بمنع كونه يحتاج الى قرينتين بل
انه يحتاج الى قرينة واحدة كانت فيها جهتين جهة صارفة وجهة معينة ولو قيل ان المجاز
يحتاج الى ملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي لقلنا ان المشترك المعنوي ايضا
يحتاج الى ملاحظة عنوان الفردية حيث استعمل في الفرد ولو قيل ان ملاحظة عنوان
الفردية غير محتاج اليه في وضع المشترك المعنوي بل تعقل المعنى الكلي يكون كافيا في وضعه لانا نقول
ان دلالة الالفاظ ليست من باب المناسبات الذاتية بل من باب الوضع فح لان وضع اللفظ للمعنى
واستعماله فيه اما من جهة عنوان المعنى الكلي او من جهة وجود العلاقة بينه وبين حقيقته
او من جهة عنوان الفردية فالاولان في المقام منتفيان اما الاول فلان المفروض ان استعمال
اللفظ فيه استعمل في الفرد لا في المعنى الكلي واما الثاني فلان استعمال الكلي في
الفرد على سبيل تعدد الدال والمدلول بحيث يستفاد الخصوصية من خارج اللفظ لا من جهته
ليس من جهة وجود العلاقة لا لكونه مجازا كما هو مفروض المقام فتعين الثالث واما لو قيل ان
المجاز يحتاج الى ملاحظة الوضع والمعنى الحقيقي لقلنا ان المشترك المعنوي في استعماله في
الفرد ايضا يحتاج الى ملاحظة المعنى الكلي حيث ان عنوان الفردية يكون من الامور
الاضافية التي تعقلها يحتاج الى تعقل المعنى الكلي وملاحظته فثبت مما ذكرنا ان الحوادث
في المشترك المعنوي لا تكون اقل منها في المجاز كما هي لجريان فيه اصل العدم فلا تكون
قاعدة اولوية المشترك المعنوي ثابتا وفي ثبتا انا سلمنا ان الحوادث في المشترك المعنوي تكون
اقل منها في المجاز الا ان اصل العدم في باب اللغات انما يكون مما يثبت به الوضع لو كان ما اضيف
اليه اصل العدم اعني الحوادث من الامور الواقعية الفعلية غير الفرضية كما اذا فرضنا
ان لفظ الرقبة مردد في كونه موضوعا للرقبة او للرقبة المؤمنة على معنى ان الرقبة مشكوك
في كونه موضوعا له واما الشك في اعتبار المؤمنة لا زائدا عليه فح لان اصالة عدم اعتبار المؤمنة
في الوضع يثبت لوضع الرقبة في الرقبة المطلقة اذ المؤمنة كانت من الحوادث الفعلية الموجودة
في اللفظ واما اذا كانت الحوادث من الحوادث الفرضية الغير الموجودة الا في التحليل العقلي

اذ اللازم فيه هو ملاحظة المعنى الكلي فقط

الحوادث في المشترك المعنوي اقل منها في الحقيقة والمجاز فيكون

فافهم

في الاغلب

من الاصول الفعلية واما اذا كان من الامور الذاتية فلا دليل على ان اصل العدم انما يكون من مثبتات الوضع لو كان

كما في المقام فلا يكون هو اصل العدم فيه مثبتا للوضع اذ الحوادث المذكورة المعتبرة في المجاز انما تكون عرضية حاصلة بتحليل العقل كالجنس والفصل لان استعمال اللفظ في المعنى المجازي كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع انما يكون كاستعماله في المعنى الحقيقي نظير استعمال الاعلام في معانيها مثل زيد فكما ان الحيوان الناطق حاصل في زيد بتحليل العقل والالتفات الملحوظية هو ذاته من دون ان يلاحظ فيه الحيوان والناطق وكذا الكلام ان تلك الحوادثات الملحوظة في المعنى المجازي بتحليل العقل والالتفات الملحوظ في استعماله هو ذات المعنى المجازي من دون ملاحظة الحوادث فاذا كانت الحوادث حوادثا عرضية حاصلة بتحليل العقل فاصل العدم عنها لم يثبت كون الامر موضوعا للقدر المشترك هذا اذا كان مدرك القاعدة هو اصل العدم واما اذا كان مدركها هو الغلبة فقد قيل ان الغلبة ممنوعة من حيث الصغرى [illegible] بل الغلبة في طرف المجاز حيث ان غلبة الاستعمالات استعمال المجاز ولكن الحق ان الغلبة في طرف المشترك المعنوي اذ غلبة الاستعمالات استعمال الكلي في الفرد كما يظهر هذا في الدفاتر والسجلات الا ان القاعدة مردودة بمنع الغلبة من حيث الكبرى اذ لا دليل على اعتبار الغلبة فان قيل بعد تسليم وجود الغلبة يستفاد منها الظن الشخصي على اولوية المشترك المعنوي من المجاز قلت فاذن لان ان مدار الامر مدار الظن فقد يكون الظن الشخصي في طرف المجاز بان يحصل الظن على اولوية المجاز فلا يكون قاعدة اولوية المشترك المعنوي قاعدة هذا ثم اعلم انه لو سلم ثبوت تلك القاعدة مطلقا سواء كان مدركها الاصل او الغلبة فهي غير جارية في المقام جزما لان تلك القاعدة وامثالها من قاعدة اولوية المجاز على الاشتراك ونحوها انما تكون جارية في الالفاظ المهجورة الاستعمال التي ليس فيها علائم قطعية على ثبوت الوضع كالتبادر وصحة السلب ونحوهما واما في الالفاظ الشايعة المتعارفة من حيث الاستعمال كالفاظ [illegible] الاستعمال اما ان يكون فيه علامة قطعية على ثبوت الوضع او علامة قطعية على عدم ثبوته وكيف كان ليس فيه التردد ذلك حتى يكون مجرى قاعدة الاولوية مثلا لو فرض ان لفظ الماء والحنطة والشعير ونحوها من الالفاظ الشايعة في العرف كان معناها لان يراد منه المعنى الخاص او القدر الجامع بينه وبين غيره فلم يجر فيه قاعدة اولوية المشترك المعنوي لانه كان مجرى علائم الوضع من التبادر ونحوه فح اما ان يكون فيه علامة على ثبوت الوضع او على نفي ثبوته كما اذا كان فيه اما التبادر مثلا بان كان ذلك المعنى متبادرا او كان فيه عدم التبادر فيكون مجازا وكيف كان كان فيه القطع اما على حقيقيته او على مجازيته فلا سبيل الى قاعدة اولوية المشترك المعنوي وانما السبيل اليها يكون في اللفظ المهجور الذي كان العلم بثبوت وضعه بنقل الناقلين لا بعلائم الوضع اذا عرفت ذلك فنقول ومن لا ريب ان لفظ الامر يكون من الالفاظ الشايعة الاستعمال عرفا فلا يجري فيه قاعدة الاولوية فاذا بطلت قاعدة الاولوية فلا بد من قيام الدليل على اثبات القول بان الامر بمادته موضوع للمشترك المعنوي مع بيان دفع ادلة كل من قولي المشترك اللفظي والحقيقة والمجاز والا فادلة كل من [illegible] ناهضة في دفع القول بالاشتراك المعنوي فعلى القول بانه موضوع للمشترك المعنوي كان الجامع في المقام امرين احدهما مفهوم احدهما او ثانيهما الشيء وكلاهما باطلان غير صالحين لان يكون لفظ الامر موضوعا لواحد منها اما الاول فلانه يشترط في كون اللفظ موضوعا للقدر الجامع ان يكون اللفظ مستعملا في القدر الجامع في الوقت وقت من الاوقات كما عليه الاجماع والا فيلزم المجاز بلا حقيقة حينما استعمل في خصوص فرديه مجازا اذ الحقيقة عبارة عن الكلمة المستعملة فيما وضع له فاذا لم يستعمل اللفظ حينا من الاحيان فيما وضع له اعني القدر الجامع بل استعمل في

بل الاولوية تابعة لما فيه الظن ح

التي كان فيها علائم الوضع ح

فيكون مجازا ح

الغير الشايع ح

احد المعنيين او احد المعاني الاربعة من الطلب والصيغة والفعل العجيب وغيرها ح

في خصوص



في ما يتوجه الى الامر

٢٥

في خصوص فرديه كان هذا ملازما للمجاز بلا حقيقة وهو اما محال او نادر لم يذهب اليه احد الا واحد من العوام ولا ريب ان هذا الشرط مفقود في مفهوم احد المعنيين او احد المعاني اذ الامر لم يعهد استعماله في مفهوم احدهما قط وانما المعهود استعماله في خصوص المعاني ومع ذلك لو قلنا بانه موضوع للقدر الجامع اعني مفهوم احدهما وكان استعماله في خصوصها على سبيل المجاز فلازم ان يكون هذا المجاز بلا حقيقة وهو اما محال او نادر ولذا كنا موافقين مع علم الهدى في القول بان الاصل في الاستعمال الحقيقة لا الاعم قبالا للقوم فيما اذا فرض ان موضوع له اللفظ غير مستعمل في حين من الاحيان اذ لو قلنا ح بمقالة القوم من كون المستعمل فيه المتحد مجازا لاجل ان الاستعمال هو الاعم لزم المجاز بلا حقيقة فثبت ان مفهوم احدهما لم يكن جامعا على ان يكون الامر موضوعا له لاجل فقد ان الشرط الجامع فان قلت ان الشرط موجود في مفهوم احدهما بناء على ان الامر اذا استعمل في خصوص المعاني كان مستعملا في مفهوم احدهما ضمنا اذ الكلي في ضمن الافراد وبعبارة اخرى ان استعمال الكلي في الفرد يكون من قبيل تعدد الدال والمدلول فحين كان الامر حين استعماله في الافراد مستعملا في الكلي ايضا فيكون مفهوم احدهما مستعملا فيه وكان الشرط موجودا ههنا لان الجامع مفهوم احدهما قلت اولا ان القوم في اشتراط الشرط المذكور ارادوا استعمال اللفظ في القدر الجامع مستقلا بل اشترطوا استعماله فيه مستقلا ولو احيانا وثانيا ان استعمال الامر في خصوص الافراد والمعاني ليس من قبيل تعدد الدال والمدلول اذ مستعملات الامر انما يكون خصوص المعاني من دون ملاحظة مفهوم احدهما اصلا والا كان الامر مستعملا في الكلي لا في الافراد مع ان المستعمل هو الافراد لا الكلي ولذا كان المتكلم في استعماله زيد وعمرو وبكر قاصدا الخصوصي معانيها من دون ملاحظة معنى الانسان الكلي اعني الحيوان الناطق فيها كما لا يخفى واما الثاني اعني ما اذا كان الجامع هو الشيء فلان الشرط المذكور وان كان موجودا فيه اذ الامر مستعمل فيه كما يقال بعينها امور الشيء الا ان فيه مانعا [illegible] منها انه لا شك ولا ريب في ان الامر مستعمل في المعنى المصدري اعني الطلب فبناء على انه موضوع للجامع بين ذلك المعنى المصدري وبين الكلي لزم القول بعدم كون المعنى المصدري معنى حقيقيا له لان ذلك الجامع وهو الشيء معنى جامد لا يتصرف ولا يصلح للاشتقاق منه بخلاف ذلك المعنى المصدري فانه مما يصلح للاشتقاق منه فلا يكون المعنى المصدري فرد الامر بمعنى الشيء بل يكون معنى مجازيا له فح يلزم القول بان الامر لا يتصرف باعتبار معناه الحقيقي اعني الشيء الجامع بل باعتبار معناه المجازي مع ان التصرف والاشتقاق انما يكون من خواص المعنى الحقيقي وايضا يلزم ان يكون استعماله في المعنى المصدري مجازا وهو مخالف للاجماع القائم على انه حقيقة في المعنى المصدري اللهم الا ان يقال ان القائل بكون الامر موضوعا للمشترك المعنوي اعني الشيء يقول به فيما عدا المعنى المصدري واما بالنسبة اليه فحقيقة ايضا بوضع على حدة غير وضعه للشيء ولكن هذا خلاف ما ادعاه هذا القائل اذ مدعاه هو كون الامر مشتركا معنويا بالنسبة الى جميع المعاني التي منها المعنى المصدري ح لازم هذا التوجيه هو كون الامر مشتركا لفظيا بين المعنى المصدري وبين الشيء الذي هو الجامع لما عدا المعنى المصدري من المعاني في ثبت كونه مشتركا لفظيا بينهما لانه يثبت ما ادعاه من المشترك المعنوي مع انه يستلزم ان يكون استعمال الامر في خصوص القول والصيغة مجازا لان [illegible] معنى الامر بناء على انه موضوع للمشترك المعنوي انما هو الشيء وخصوص القول ليس من معناه الحقيقي فانما هو معناه المجازي مع انه قد ادعى كثير من الائمة الاتفاق على كونه حقيقة في

مبناه ح

فتامل ح

معه لو بني [illegible] وهو الشيء ح

والمجاز لا يصير مبدءا للاشتقاق ح

لا يصح القائل لانه ح

بعنوان الخصوصية ح

القول بخصوصه والقول بانه القائل بالمشترك المعنوي يعول به حيا بمدار القول المخصوص لانه فرع على
بانه لم يبق معنى يكون منه رجا لحت الشي الجامع فاذن لم يكن الشي جامعا بالنسبة الى جميع المعاني
الثاني ان اختلاف صيغة الجمع في الامر بلفظي الامور والاوامر دليل على ان الامر ليس
موضوعا للمشترك المعنوي بمعنى جامع المعاني بل انه مشترك لفظي بين ما يجمع على الامور وبين ما يجمع
على الاوامر وبيانه ان اهل اللغات مثل كصاحب القاموس والصحاح وغيرهما قد اجمعوا على ان الامر
بمعنى الشي لا يجمع الا على الامور ورأينا ايضا ان الامر بمعنى الصيغة يجمع على الاوامر وهذا دليل على
ان ما يجمع على الاوامر معنى مجازي له وان استعماله فيه يكون على سبيل المجاز اذ لو لم يكن معنى مجازيا
له بان يكون اطلاق الامر الذي حقيقة في الشي الجامع عليه اي على الصيغة من قبيل اطلاق الكلي
على الفرد على مذهب بعض وهو الاول والمدلول للزم ان يجمع الامر الذي بمعنى الشي على الامور ايضا وقد عرفت انه بهذا المعنى
لا يجمع الا على الامور فثبت ان ما يجمع على الاوامر معنى مجازي للامر واذا صار الامر مجازا في هذا المعنى
لزم الفساد وهو ان المعنى المجازي لا يجمع بالجمع المستقل الذي لا يكون على زنة جمع المعنى الحقيقي ولا على
زنة جمع المعنى المجازي بل انه لو جمع فانما يجمع اما على زنة جمع المعنى الحقيقي او على زنة حقيقة جمع المعنى
المجازي مثلا ان الاسد الذي كان بمعناه المجازي اعني الرجل الشجاع لو جمع فانما يجمع اما على الاسود
الذي كان جمعا للاسد الذي كان بمعناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس او على الاسد ان الذي كان على
زنة جمع المعنى المجازي اعني شجعان فلو جمع على غير هذين الوزنين لكان غلطا فاذا فعلى هذا لكان
جمع الامر على الاوامر غلطا حيثما صار الصيغة معنى مجازيا له لان هذا الجمع خارج عن زنة جمع الامر بمعناه الحقيقي
الاولي وخارج عن زنة جمعه بمعناه المجازي وهو الصيغة اذ الامر بمعناه الحقيقي اعني الشي انما يجمع على
الامور وبمعناه المجازي اعني الصيغة انما يجمع على زنة الصيغ لا على زنة الاوامر فح صار الجمع على الاوامر
غلطا مع ان هذا الجمع ثابت في الاستعمال فكيف يكون غلطا فهذا دليل على ان الصيغة التي تجمع على
الاوامر ليست معنى مجازيا للامر بل معنى حقيقيا له فيكون الامر مشتركا لفظيا بين ما يجمع على الامور
وبين ما يجمع على الاوامر لا انه مشترك معنوي وبهذا الذي ذكرناه من اختلاف صيغة الجمع في الامر يبطل ايضا
القول بالحقيقة والمجاز اي القول بانه حقيقة في الصيغة ومجاز في غيرها لان ذلك المحذور آت
هنا حيث ان الامر اذا كان حقيقة في الصيغة انما يجمع على الاوامر فح لكان جمعه على الامور بمعناه
المجازي جمعا لا يكون على زنة جمعه بمعناه الحقيقي اذ زنة جمعه بالمعنى الحقيقي هي الاوامر لا الامور ولا
على زنة جمعه بمعناه المجازي اذ زنة جمعه بالمعنى المجازي هي الآمار لا الاشياء فيلزم ح كون جمعه على الامور
غلطا وليس كذلك لانه الشايع فلازم القول بالحقيقة والمجاز هو لازم هذا المحذور والملازم باطل
باطل والملزوم مثله فثبت القول بانه مشترك لفظي بين ما يجمع على الامور وبين ما يجمع على الاوامر ومما يدل
على بطلان القول بالحقيقة والمجاز ان المعنى المجازي لا بد له من علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي
وهي مفقودة في المقام اذ المعنى الحقيقي هنا هي الصيغة المعبرة عنها بالقول المخصوص
ومن المعلوم انه لا علاقة بين الصيغة وبين الفعل والشأن وساير المعاني ودعوى ان
العلاقة هنا موجودة وهي العلاقة المشابهة مدفوعة اولا بان المشابهة انما يتصور بين الصيغة
وبين الفعل ونحوه لا بينها وبين جميع المعاني وثانيا سلمنا ان المشابهة يتصور بينها وبين جميع المعاني
الا ان من جهة مشابهة كون كل منهما حدثا من الحوادث الا ان هذا القدر من المشابهة لا يكفي في العلاقة
المشروطة في المجاز اذ العلاقة المعتبرة فيه لا بد ان تكون مانوسة في الاستعمال وقريبة في الاذهان
وهذا ليس كذلك هذا حجة ثم ان صاحب الفصول وصاحب المفاتيح قدس سرهما على الاشتراك اللفظي
بوجه بين اخرين احدهما تبادر جميع معاني الامر في الذهن عند الاطلاق والتبادر علامة للحقيقة و



في مادة الامر

للحقيقة وثانيهما الاطراد فان استعماله في كل من المعاني مطرد فيكون حقيقة فيها لانه علامة
الحقيقة اجمل وانت خبير بفساد التمسك بهما في المقام اما الاول فلان التبادر الذي هو علامة
الحقيقة للجاهل بالوضع عبارة عن سبق المعنى في ذهن السامع العالم بوضع اللفظ لذلك المعنى
عند استعمال المتكلم العالم بوضعه لذلك المعنى مجردا عن القرينة ولا ريب ان المراد من السبق
السبق التصديقي اي الكشف عن اعتقاد المخاطب بكون ذلك المعنى مراد المتكلم في هذا الاطلاق
لا ان المراد منه هو الدلالة التصورية الكاشفة عن تردد ذهن السامع بكونه مرادا له والا فهو ليس
بتبادر بل انه مجرد تردد انه هل فعلى هذا ان التبادر بهذا المعنى من خصايص متحد المعنى ولا يتحقق
الا فيه واما في متعدد المعنى اعني المشترك اللفظي فلا لانه اما ان يسبق في ذهن السامع العالم بوضع
اللفظ الذي كان له معنى متعدد مفهوم احد المعنيين او مصداقه او المعنيان معا ولا سبيل الى
الاول للزوم الخلف اذ سبق مفهوم احدهما ليس الا علامة للاشتراك المعنوي فلا يدل على المطلوب
وهو اثبات الاشتراك اللفظي ولا الى الثاني ايضا اذ لا معنى لسبق مصداق احد المعنيين في ذهن
السامع على سبيل البدلية بل هو شبه شي يتعلق السواد او البياض باحد الشيئين على البدل لا على
التعيين فيقال اما هذا الشي اسود وذاك الشي اسود واما الثالث فهو مبني على المقدمين
احدهما جواز استعمال اللفظ المشترك في ازيد من معنى واحد بالنسبة الى الاستعمال الواحد
وثانيهما ظهور المشترك عند الاطلاق والتجرد عن القرينة في مجموع المعنيين او المعاني
فعلى المقدمتين يجوز سبق المعنيين او المعاني في ذهن السامع في المشترك الا ان المقدمتين خلاف
التحقيق بل انما خلاف مذهب المستدل في المشترك فلا يصح دعوى التبادر فيه بالمعنى المذكور
فاذن لا ينفع له الاستدلال بالتبادر لو عبر عن التبادر بتردد الذهن بين المعاني عند استعمال اللفظ
بلا قرينة وادعى انه علامة للحقيقة بهذا المعنى الى الوضع لكان له وجه واما الثاني وهو الاطراد
وان كان علامة للحقيقة وعدمه علامة للمجاز خلافا لمن انكرهما او احدهما الا انه لا ينفع المستدل
بالاطراد في المقام لان الاطراد علامة للحقيقة وعدمه علامة للمجاز في مورده وما نحن فيه
ليس منه لان الاطراد وعدمه انما يكون مورده في الحروف والمبهمات ومما اهل البيانات
والضابط والضابط ان الاطراد وعدمه انما يكون فيما اذا استعمل اللفظ في معنى جزئي
ولان استعماله فيه من حيث وجود ملاك كلي كان ذلك الملاك موجودا في هذا المعنى
وفي غيره سواء كان اللفظ موضوعا لذلك الملاك او كان موضوعا لمصاديقه و
لان الملاك مجرد آلة الملاحظة ثم يستعمل اللفظ حال الحقيقة والمجاز في ذلك المعنى العام
الذي كان ملاكا لما اندرج تحته من الخصوصيات من جهة عدم استعماله فيه فح ان كان ذلك الملاك
مطردا في استعمال اللفظ في جميع الخصوصيات المندرجة تحته كان ذلك المعنى العام الملاك الملحوظ
على وجه الحقيقة بمعنى بنفي اطراد استعماله في جميع الخصوصيات كما ان ذلك المعنى العام
الملحوظ على وجه الحقيقة اما لانه الموضوع له الحقيقي او انه آلة الملاحظة لوضع اللفظ لتلك الخصوصيات
حقيقة واما ان لم يكن الملاك مطردا في جميع الخصوصيات فيحكم بنفي عدم اطراد استعمال اللفظ
في جميع الخصوصيات المندرجة تحته انه ان الملاك الملحوظ مجاز العلاقة فح فقضيته علينا تلك
العلاقة فيكون مورد الاطراد ح منحصرا في الحروف والمبهمات وما اهل البيانات كاسماء
الفاعل والمفعول مما لوحظ في وضعه ذلك المعنى العام وهو ملاك الخصوصيات المندرجة
تحته لانها مما لوحظ في وضعها ذلك المعنى العام كما افرده الذي كان في وضع لفظ هذا و
نسبة الضرب الى الذات الذي هو مفرده الكلي في وضع لفظ ضارب بناء على وضع لفظ هذا وضارب
لما لهذا المعنى العام او للخصوصيات المندرجة تحته كزيد ضارب وهذا زيد وكذلك بناء على
على الاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين في وضعها فيحكم باطراد استعمال هذا وضارب

و هو غير الصيغة من المعاني ح

و كان ح غير ممكن ح

في الخصوصيات المندرجة تحتها ان ذلك المفهوم الكلي الملحوظ حقيقة وبعدم اطراده انه ملحوظ مجاز العلاقة
مختلفة واما الاسماء الاجناس ونحوها مما لم يلاحظ في وضعه المعنى العام الملاك بان لا يكون استعماله
في معناه من جهة ملاحظة وجود الملاك فيه فلا يكون الاطراد فيها علامة للحقيقة ولا يكون عدمه
فيها علامة للمجاز بل يأتي الاطراد في حقايقها ومجازاتها ولذا يستعملون الاسد المستعمل في الشجاع
مجازا في جميع افراده في جميع افراد الشجاع من الانسان والبقر ونحوها وعلى هذا فلفظ الامر يكون
اسما جنسا فلا معنى للاطراد وعدمه فيه وكيف كان فقد ثبت مما ذكرنا ان لفظ الامر مشترك لفظي بين
ما يجمع على الامور وهو الشيء وبين ما يجمع على الاوامر وهو الطلب ثم انه قد ثبت من تعدد الجمع والاستعمال
المستمر مع عدم علاقة مصححة واما بالنسبة الى افراد كل واحد منهما اعني ما يجمع على الامور
وما يجمع على الاوامر فانه بالنسبة الى ما يجمع بالامور فالظاهر ان الامر مشترك معنوي بين افراده و
هو العرض والشأن والحال والصفة ونحوها دون المشترك اللفظي لانه يحتاج الى تعدد الوضع و
هو مشكوك محكوم بالعدم بحكم ان الاصل عدمه بلا اشكال وريب ولا الحقيقة والمجاز اذ الدليل عليه
اذ لا الاصل الاصل عدم المجاز حيثما شك في الاستعمال كون اللفظ مستعملا في المعنى المجازي
ذلك لان المجازات كالحقايق من التوقيفيات المتوقفة على الرخصة من اهل اللغة فكما ان الرخصة لا
لازمة في طرف المعنى بان لو كان استعمال اللفظ في المعنى المجازي محتاجا الى الرخصة في نوع العلاقة
فكذلك يقال ان الرخصة لازمة في طرف اللفظ ايضا بمعنى ان جواز المجاز وفتح بابه في
ذلك اللفظ يحتاج الى الاذن والرخصة من اهل اللغة ايضا نظرا الى جواز منع الواضع
واهل اللغة من فتح باب المجاز في الالفاظ الموضوعة لمعنى من غير لزوم عيب على الواضع
في كلامه على منعه في استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له بعد الوضع من لزوم نقض الغرض
ونحوه ويؤيده المنع من فتح باب المجاز في لفظي الرحمن والجلالة فان قلت ان ثبوت الرخصة
في لفظ المجاز مستلزم للقول بشخصية وضع المجاز مع ان التحقيق ان وضعه نوعي قلت ليس
مرادنا من لزوم الرخصة في لفظ المجاز هو ان ارادة خصوص المعنى المجازي من لفظ
خاص يحتاج الى الرخصة من قبل الواضع حتى يقال انه مستلزم للقول بان وضعه شخصي بل
المراد منه ما عرفت من ان فتح باب المجاز في اللفظ يحتاج الى الرخصة والاذن حتى لا
يكون ذلك اللفظ مما منع فيه باب المجاز اذ الالفاظ اما ان يعلم انها مما فتح فيها
باب المجاز او يعلم انها مما منع فيها باب المجاز كلفظي الرحمن والجلالة او يشك انها مما
فتح فيها باب المجاز او منع فيها بابه فاذن لا بد من احراز رخصة المجاز في اللفظ حتى لا يكون
مما منع فيه باب المجاز فعلى هذا ان اراد النافي لشخصية المجاز نفي الرخصة في لفظ
المجاز على المعنى الذي ذكرناه بان يقال ان فتح باب المجاز في الالفاظ غير محتاج الى
الرخصة لكان الحق مع القائلين بان وضع المجاز شخصي لا النوعي وان اراد
منه نفي لخصوص المعنى المجازي بالنسبة الى لفظ خاص لكان الحق مع القائلين
بان وضع المجازات نوعي لا شخصي ولكنا مما خالفناهم في ذلك وكيف كان فلفظ
الامر يكون من القسم الثالث بان يشك في انه كان مما فتح فيه باب المجاز او انه كان مما منع
فيه باب المجاز لان ثبوت الرخصة في فتح باب المجاز منحصرة في التنصيص من اهل اللغة او في
استعمال اهل اللغة مجازا فيه وهما مفقودان في الامر اما الاول فواضح لعدم النص عليه
واما الثاني فلان استعماله في كل واحد من افراد الشيء كما يحتمل ان يكون مجازا يحتمل ان
يكون حقيقة لان استعماله في افراد الشيء محتمل وانما مقرون بقرينة يحتمل ان يكون صارفة

في المجازات ح
كلفظ الامر ح
نفي ح
الرخصة في ح
كذا الكل ح



حقيقة الامر

صارفة لئن يكون مجازا وان يكون معينة لئن يكون حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد فاذن
صار الامر مشكوكا في كونه مما فتح فيه باب المجاز فحينئذ صار مشكوكا فيه فالاصل عدم المجاز
في استعماله بمعنى ان الاصل عدم الرخصة في كونه مما فتح فيه باب المجاز فثبت
ان الامر لا يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى افراد ما يجمع على الامور كما لا يكون مشتركا
لفظيا بالنسبة اليها فيكون مشتركا معنويا بالنسبة اليها وثانيا تردد المعاني الخاصة
المستعملة فيها عند الاطلاق بين ان يكون احدها حقيقة والباقي مجازا وبين ان يكون
جميعها حقيقة باعتبار وضع اللفظ للمعنى الكلي العام المنتزع منه ومن تحته تلك المعاني وكان
اطلاقه على تلك المعاني من باب اطلاق الكلي على الفرد ويكشف عن وضع اللفظ لذلك
المعنى العام ان الاصل ان تردد المعاني في ذهن السامع عند الاطلاق مع وجود القدر
الجامع علامة كونه حقيقة في الجامع كما ان تردد المعاني مع عدم وجود القدر الجامع
دليل على انه مشترك لفظي وقد يستدل على ان الامر بالنسبة الى افراد ما يجمع على الامور
يكون حقيقة ومجازا بان الامر الذي يجمع على الامور جامد لا يقبل التعريف ولكن الفعل
الذي يكون من معانيه مشتق قابل للتعريف لكونه مما يتصرف فيقال فعل يفعل فاعل
مفعول الخ فاذن كيف يجوز ان يكون الفعل الذي يقبل التعريف معنى حقيقيا
للفظ الامر الجامد مع عدم القابل للتعريف فلا بد ان يكون الامر حقيقة
فيما لا يقبل التعريف ومجازا فيما يقبل التعريف اعني الفعل وفيه ان الفعل
الذي يقال بانه قابل للتعريف انما قد يلاحظ فيه جهتان جهة من حيث انه صادر من
الفاعل وجهة اخرى من حيث انه حادث من الحوادث نظيره ضرب فعل ماض فان
فيه جهتين جهة نسبة الحدث الى الفاعل وجهة انه اسم بنفسه فعل ماض وكذا
الضرب المصدر فالفعل الذي قابل للتعريف هو الفعل بلحاظ الاول لان صدور
الفعل عن الفاعل ونسبته اليه مما يختلف بحسب الازمنة والامكنة وبحسب الفاعل
فيتصرف واما بلحاظ الثاني فهو جامد غير قابل للتعريف فالفعل الذي كان
احد معاني الامر انما هو بلحاظ الثاني اعني الفعل بلحاظ نفسه فلا يتصرف فيه من
هذه الجهة فاذن بطل الاستدلال والحاصل ان ذلك الدليل ان كان فيمقابل من يقول
بالاشتراك اللفظي فلا وجه له لان الفعل الذي يعد من معاني الامر انما يكون بلحاظ الثاني
فيكون الفعل مثل الامر جامدا غير قابل للتعريف وان كان فيمقابل من يقول بالاشتراك
المعنوي فكذلك لا وجه له جزما لان القائل بالاشتراك المعنوي لم يقل بان الفعل
من معاني الامر بل يقول ان معناه منحصر في الشيء والفعل انما يكون من مصاديق الشيء
فلا يتم الاستدلال بان الفعل المتصرف كيف يكون معنى الامر الجامد فظهر انه لا وجه
لهذا الاستدلال لا في مقابل القول بالاشتراك اللفظي ولا في مقابل القول بالاشتراك المعنوي
هذا كله حال الامر بالمعنى الذي يجمع على الامور واما حاله بالمعنى الذي يجمع على الاوامر فنقول
اعلم انهم قد اختلفوا في حده وتعريفه لكونهم قد عرفوه بتعاريف عديدة واختلافهم
في حده ليس على حد الاختلاف في ساير الحدود من حيث ان الاختلاف والنزاع يرجع الى المواخذة
في طرد التعريف وعكسه بعد الاتفاق على حقيقة المحدود بل الاختلاف في المقام يرجع الى

في نفسه ح

الاختلاف في حقيقة المحدود ومن حيث مراعات بعض الخصوصيات شطرا او شرطا والى هنا ان اختلاف التعريف قد يكون لاجل عدم كونه معلوما عند المعرف فلهذا اجمع وقد يكون لاجل اختلاف المعرف بالفتح في نفسه على حسب اختلاف نظر الناظرين نظير الاختلاف في حد الغناء فانه يرجع الى الاختلاف في نفس الغناء [illegible] فيه والاختلاف فيما نحن يكون من قبيل الاختلاف في الثاني حيث ان الاختلاف فيه يرجع الى الاختلاف في معنى الامر في نفسه فح لا بد في تعريفه من الاخذ بما هو متفق عليه عند الكل والاغماض عما اختلف فيه فنقول ان الطلب ماخوذ في مفهوم الامر اجماعا اما من جهة انه تمام المفهوم او من جهة انه جزئها فمعناه في العرف هو الطلب اجماعا واما القول والصيغة المجردة عن الطلب فهو خارج عن عند الاصوليين لعدم قول الاشاعرة بالامر اجماعا وان كان من معانيه عند النحاة وح ينقدح هنا اشكال وهو انه لو اريد من الامر الصيغة التي لا تنفك معناه عند النحاة فكيف يجمع على الاوامر وحاصله ان الجمع على الاوامر وارادة الصيغ المتعددة منها مع عدم كون الصيغة معناه بل معناه عند النحاة ح خالف اذ الجمع علامة الحقيقة ولكن الجواب عنه اولا بالنقض بلفظ الجمع حيث انه يجمع على الجموع عند العرف العام مع انه اريد منه في عرف النحاة صيغ الجمع كزيدون ورجال ومسلمات ونحوها فيكون الجموع عبارة عن زيدون ورجال ونحوها وليس معنى الجمع صيغة الجمع وحاصل النقض ان لفظ الجمع يجمع على الجموع على معنا صيغ الجمع مع ان الصيغة ليست معناه وثانيا بالحل بان الامر ليس بمعنى الصيغة الخاصة يجمع على الاوامر بل انه بمعنى الصيغة الدالة على الطلب يجمع عليها فالاوامر جمع للاقوال والصيغة الدالة على الطلب لا جمع للصيغة الخاصة وعلى هذا كان القول بان الامر معناه القول والصيغة المخصوصة مؤول بان مراد قائله ان معناه هو القول والصيغة الدالة على الطلب فبهذا التاويل يندفع التهافت بين الاجماعين الذين حكي اتفاقهما على القول بان معناه الطلب وعلى القول بان معناه القول والصيغة فكيف كان فالقدر المتيقن الماخوذ في مفهوم الامر هو الطلب عند الكل وانما الاختلاف في امور الاول القول حيث ان الخلاف في انه ماخوذ في مفهوم الامر ايضا اولا وصرح الشهيد في تمهيد القواعد على الاول ولذا حكم بان الاشارة الدالة على الطلب ليست امرا ويظهر الثمرة بينه وبين من لم يعتبر القول فيه في ان الاشارة الدالة على الطلب داخلة في الامر موضوعا او انها داخلة فيه حكما بمعنى ان الاشارة ليست امرا انما هو حكم الامر فانها عند من اعتبر القول في مفهوم الامر داخلة فيه موضوعا لا حكما وعند من لم يعتبره فيه داخلة فيه موضوعا نظير الثمرة بين قول من يقول باختصاص الصدق والكذب بالخبر المطابق واللامطابق وبين القول بتعميمها للمجرد عن الخبر من الاشارة وكحو لي [illegible] فان الاشارة على الاول لا يتصف بالصدق والكذب موضوعا بل يكون ملحقا بها حكما وعلى الثاني يتصف بهما واقعا واخلافها موضوعا ويظهر الثمرة في مورد النذر وغيره والاقوى انها ليست بامر موضوعا بل بحكمه والعجب من بعض العلماء حيث استدل على عدم اعتبار القول بقوله تعالى حكاية عن اسمعيل في جواب ابيه ابراهيم ع يا ابت افعل ما تؤمر حيث اطلق الامر على الطلب في المنام مع انه لم يصدر في المنام قول حتى يتحقق الامر بالقول والحاصل انه قال تؤمر مع عدم صدور القول من الامر تعالى في المنام وفيه اولا ان الحال يحال نوم الانبياء ع الذي كان كالوحي والالهام كيف يحكم بعدم صدور القول

کتابخانه حسینیه ارشاد



في الامر انشاء لما يتعلق بمادة الامر

القول ولعله امر بالقول وان [illegible] ليس من الانبياء ع الا الوحي حتى في نومهم اذ الانبياء ع فيقول ان امره بالوحي ليس بالقول ولعل ان يكون بالقول وثانيا بانه ليس في الاية امر اطلق على الطلب بدون القول حتى يقال فيه ما قيل من انه صدر امر بغير لفظ بل لان نوم الانبياء ع من العلائم الصادقة التي بها يعلم ورود الامر به من بعده من قبل الله تعالى على طبقه فاجرا اسمعيل بورود الامر في المستقبل فنقول لكن انما الامر به ابوه ابراهيم لنفسه لامتثال امره تعالى ويدل عليه قوله يا ابت افعل ما تؤمر بصيغة المضارع الدالة على انها بمعنى المستقبل ظاهرا وان الماضي وكون ارى المستقبل في قوله اني ارى بمعنى الماضي ليس دليلا على ان تؤمر ايضا بمعنى الماضي اذ كون المستقبل بمعنى الماضي مجازا انما يكون مكملا في الاستعمال ليس على حد كثرة استعمال الماضي في المستقبل مجازا ح لان ارى بمعنى الماضي لاجل قرينة تدل عليه وليس في تؤمر قرينة تدل على انه بمعنى الماضي مجازا فيكون بمعنى المستقبل فعلى هذا كان المعنى يا ابت افعل ما يجيئك جبرئيل في المستقبل قبلا لك بالقول ومن هنا ظهر ان الجواب عن الاستدلال بان الاستعمال اعم من الحقيقة ليس على ما ينبغي لعدم احراز الاستعمال حتى يقال باعميته فافهم الثاني العلو والاستعلاء ح في اعتبارهما معا في حقيقة مفهوم الامر او عدم اعتبارهما او اعتبار العلو دون الاستعلاء بان يكون الطالب عاليا وحده او العكس كما ذهب اليه الاشاعرة اقوال مختار لخ التبادر خالقا للعلي من اليه والشهيد وجماعة من الاصوليين وجمهور المعتزلة لنا على ذلك التبادر وصحة السلب عن طلب الداني فلو اريد الاخبار عن الطلب الصادر من الداني مع كون الغرض صرف الاخبار من دون غرض اخر فلا يقال امر العالي بل تامر او استعلى في سؤاله وهو دليل على اعتبار العلو في مفهوم الامر اذ صحة السلب علامة للحقيقة في العلو واحتج الاشاعرة القائلون بكون الامر حقيقة في الاستعلاء بان العقلاء يذمون العبد الادنى بمسئلته امر مولاه فيقال انه امر سيده فلو اشترط العلو لما كان امرا ح لان مذمتهم عليه لاجل انه استعلى على المولى وليس شانه الامر بمعنى الاستعلاء عليه فالمذمة دليل على انه حقيقة في الاستعلاء وربما استدل بهذا الدليل لما عن المعتزلة على اعتبار العلو في مفهوم الامر فهو مما استدل به على حظر في النقيض ولعل لنظام الى ان الذم والاستقباح انما هو على شيء يرجع الى قانون الوضع واللغة وحاصله ان مذمة العقلاء واهل العرف حول العبد الداني للعالي انما هو بسبيل الاستعلاء ومذمتهم لا يكون الا باعتبار العقلاء قانون الوضع وعدم العلاقة حيث ان قانون الوضع ان لا يامر الداني للعالي فيكون امره غلطا وعلى هذا كان المذمة على استعمال الامر غلطا وفيه ان الاستعمال الغلط لا يصلح للذم وتقبيح العقلاء مضافا الى امكان ادعاء علاقة التضاد هنا فتامل واما الجواب عن استدلال الاشاعرة بهذا الدليل بان مذمتهم على العبد وتقبيحهم ليس دليلا على انه حقيقة في الاستعلاء لانه لو فرض ان الامر مجاز في الاستعلاء بدون العلو وحقيقة في العلو كان مذمتهم وتقبيحهم ايضا واردا عليه لانه نزل نفسه الداني منزلة العلو وهذا هو استعلاء والتكبر على المولى فهذا استحق فيه المذمة لاجل استكباره واستعلائه على المولى سواء كان الامر حقيقة في الاستعلاء او مجازا فيه ولو قيل ان المتبادر من لفظ الامر الصادر من الداني هو الاستعلاء على معنى ان لفظ الامر له ظهور عرفي في الاستعلاء الظهور والتبادر علامة كونه حقيقة في الاستعلاء فقلنا ان مقصود ما قيل انما يكون ان الاستدلال على كونه حقيقة في الاستعلاء بادعاء ظهوره عرفا فيه ولكان مذمتهم على العبد الداني دليلا على ظهوره في الاستعلاء عرفا بمعنى لو انكر احد ظهوره فيه لدفع انكاره بسبب مذمة العقلاء على الداني الامر للمولى حيث انه لو لم يكن ظاهرا فيه لا معنى لمذمتهم عليه فاذا كان مفاد ما قيل هو الاستدلال بادعاء ظهوره فيه عرفا فيرد عليه اولا ان الاستدلال به خارج عن فرض الاستدلال المستدل اذ المفروض ان الاستدلال انما يكون الاستدلال بمذمتهم عليه في

في الاستعلاء ح

فعل ح

اعتبار العلو في مفهوم الامر فينبغي ح ح

مقام اثبات كونه حقيقة في الاستعلاء لا الاستدلال عليه بالظهور العرفي والحال ان حاصل ما قيل انما
يكون هو الاستدلال عليه بادعاء ان الامر ظاهر في الاستعلاء ومنه منهم كانت مقدمة لاثبات الظهور
لا ان الاستدلال يكون بنفس المقدمة وثانيا سلمنا ان غرض المستدل الاستدلال يكون بالظهور العرفي
الا ان الظهور والتبادر انما يكون علامة للحقيقة لو لم يكن الظهور في مقام القرينة بان كان
الظهور ثابتا مع قطع النظر عن القرينة والا لم يكن علامة الحقيقة بل كان مستندا الى القرينة و
في المقام قرينة على ارادة الاستعلاء وهي صدور الامر من العبد الداني حيث ان صدوره منه
قرينة على ان حقيقة الامر هو العلو بناء على انه حقيقة في العلو غير مراد بل المراد هو الاستعلاء
من باب الحقيقة الادعائية اذ العبد نزل نفسه الداني بمنزلة العالي فامر استعلاء فاذن كان ظهور
الامر مع وجود القرينة مستندا الى القرينة لا الى الوضع فلا يكون حقيقة فيه وتوهم ان الظهور مع في الاستعلاء
وجود القرينة مستند الى الوضع لا الى القرينة غلط فاحش والضرورة قضت ببطلانه فانه ليس
الا كتوهم استناد ظهور رأيت اسدا يرمي في معنى الرجل الشجاع الى الوضع فكما ان الضرورة
شاهدة بان ظهور اسد يرمي في معنى الرجل الشجاع ليس علامة للحقيقة لكونه مستندا الى يرمي لا الى
الوضع وكذلك ظهور الامر في الاستعلاء حيث صدر من العبد الداني فانه ايضا ليس علامة الحقيقة
بل مستند الى القرينة نعم ان هنا سؤال اخر وهو انا سلمنا ان الظهور الذي ادعاه ما قيل انما يكون
في مورد القرينة اعني صدور الامر من العبد الداني الا ان تلك القرينة تكون صارفة محضة لانها صارفة
عن عدم ارادة المعنى الحقيقي وهو اعتبار العلو بناء على القول بانه حقيقة في العلو لان من قال بكفاية
الاستعلاء في حقيقة الامر يقول بانه حقيقة في العلو قطعا فان كانت القرينة صارفة عن المعنى الحقيقي
لكن المجازات هنا متعددة لاحتمال ان يراد المجاز في الاسناد بان يكون العبد الداني نزل نفسه منزلة العلو
فامر على المولى استعلاء من باب الحقيقة الادعائية كما انه يحتمل ان يراد المجاز في الكلمة بان كان المراد
من امر العبد على المولى هو الالتماس مثلا حينئذ لان المجاز متعدد وابعد ان لم يكن الحقيقة مرادا
وكانت القرينة صارفة لا معينة كان الظهور المدعى اعني ظهور امر الداني في الاستعلاء مستندا الى
الوضع لا الى القرينة لعدم وجود القرينة المعينة حتى يكون مستندا اليها قلت اولا ان المجاز
في المقام لم يكن متعددا بل المتعين انما هو المجاز في الاسناد اعني ارادة الاستعلاء تنزيلا اذ ليس
في ارادة المجاز في الكلمة بالنسبة الى امر العبد الداني علاقة مصححة وعلاقة النقص والكون
في المقام ليس علاقة مجوزة فالنسبة الاستعمال صحيحا فكان ظهور الظهور في مورد القرينة الصارفة القرينة الصارفة في المقام الى القرينة المعينة صح
المعينة مستندا الى القرينة ليس الا وثانيا سلمنا وانكر الا ان المجازات حيث تعددت فالمتعين
انما هو اقرب المجازات ولا ريب ان المجاز في الاسناد اقرب الى المعنى الحقيقي اعني العلو مفهوما واعتبارا
بخلاف المجاز في الكلمة فانه ليس اقرب اليه لا مفهوما ولا اعتبارا [illegible] الاسناد [illegible] عدم الاقربية
وترديد المجاز بين ان يكون في الاسناد او في الكلمة الا انه مع ترديد المجاز بين الاسناد والكلمة
لا بد من الرجوع الى الابرز [illegible] جهة الطلب من امر الداني وتبادر العلو فكانه جهة الطلب
الامر من امر الداني يتبين ان المراد هو المجاز في الاسناد وعما ذكرنا ظهر بطلان القولين من
الاقوال الخمسة احدهما القول باعتبار الاستعلاء في حقيقة الامر وثانيهما القول باعتبار الواحد
من العلو والاستعلاء في حقيقة الامر ووجه بطلانهما ما عرفت من تبادر العلو وجهة سلب الامر استعلاء
عما صدر من الداني [illegible] وجها لبطلان ثاني القولين بان اعتبار واحد من العلو او الا
في حقيقة الامر اما ان يكون على سبيل الاشتراك المعنوي او يكون على سبيل الاشتراك اللفظي فعلى
الاول فهو الاول خالف الجامع بينهما لا يتصور الا الطلب فبناء عليه كان الامر حقيقة في مطلق
الطلب فلازمه عدم اعتبار شيء من العلو والاستعلاء بل المعتبر هو الطلب ليس الا وهذا
خلاف المقصود اذ المقصود اعتبار واحد منهما لا عدم اعتبار شيء منهما وعلى الثاني يلزم



يلزم الالتزام بالقول الذي لم يقل به احد حتى القائل باعتبار واحد منهما اذ ليس قائل
على الاول الامر حقيقة في كل واحد من العلو والاستعلاء على سبيل الاشتراك اللفظي و
يقول بان ما يجمع
هنا نحو لان اخر ان احدهما عدم اعتبار شيء منهما وثانيهما اعتبارهما معا اما الاول فقد استدل له بقوله
تعالى ماذا تأمرون في حكاية قول فرعون لامرائه وعساكره حيث ان الامراء لم يكونوا من اهل العلو
والاستعلاء بالنسبة الى فرعون مع انه اطلق على طلبهم لفظ الامر حيث قال ماذا تأمرون وفيه
ان الامر فيه ليس على حقيقته بل انه مجاز ادعائي بالنسبة الى حيث انه مع كونه عاليا بالنسبة فرعون و
الى رعيته خفض نفسه دانيا فقال ايها العسكر ماذا تستعلي تأمروني اي تأمرون في حقي اشارة
لهم وبالنسبة الى العسكر كان حقيقة ادعائية فافهم واما الثاني فقد استدل له بان العالي
اذا امر على سبيل التزلل والالتماس فليس بامر بل انه يكون دعاء اذا كان على سبيل التزلل
التزلل ويكون سؤالا او التماسا اذا كان من المساوي على نحو الالتماس وليس هو الا انه اعتبر في
في الامر الاستعلاء ايضا واجاب عنه العضدي بان عدم صدق الامر عليه ليس لاجل اعتبار
الاستعلاء فيه بل يكون لاجل ان التزلل والالتماس مانعان عن صدق الامر عليه وحاصله
ان عدم صدق الامر عليه ليس لاجل ان الاستعلاء شرط في صدقه حتى يكون عدم صدقه كل واحد منها
في المثال المذكور لاجل عدم الشرط بل يكون لاجل ان التزلل والالتماس مانع عن صدقه وفيه
ان تمامية هذا الجواب انما يكون مبنيا على مقدمات ثلث كلها خلاف التحقيق الاول ان الاول في ج
يكون الفرق بين اقسام الامر والدعاء ~~والاستعلاء~~ على حسب جهات الطلب والثاني بان يكون والسؤال في ج
الطلب في الامر على جهة غلظة الصوت والاستعلاء وفي الدعاء على جهة التزلل والتسفل
وفي السؤال على جهة التساوي واما اذا كان الفرق بينهما على حسب مرتبة الطالب بان
كان الطلب الصادر من العالي امرا ليس الا ومن الداني دعاء ليس الا ومن المساوي سواء كان طلبه على جهة غلظة الصوت او التسفل او التزلل او التساوي صح
سؤالا ليس الا فلا يتم الجواب المذكور لان الاقسام الثلث اعني الامر والدعاء والسؤال
بناء على ان الفرق بينها يكون على مرتبة الطالب غير جارية في كل واحد مما صدر عن العالي
او الداني او المساوي بخلاف ما اذا كان الفرق بينها على حسب انحاء الطلب فانها جارية
في كل واحد منها مما صدر عن العالي او الداني او المساوي فاذن لا معنى للجواب لان
الطلب الصادر من العالي امر ولو كان مع التزلل او التساوي فلا معنى للجواب بان الامر عن الالتماس لا في ج
غير صادق لاجل وجود المانع بل الجواب الذي يتعقل فيه هو ان يقال ان ما ذكره المستدل
من ان امر العالي مع التزلل ليس بامر ممنوع حيث انه في امر حقيقة غاية ما في الباب
انه مجاز ادعائي حيث ان الامر العالي نزل نفسه منزلة الداني ادعاء الثاني ان ادعائي لا
يكون الاستعلاء امرا وجوديا فيقابل التزلل والالتماس بحيث كان تقابلهما تقابل التضاد
واما اذا كان امرا عدميا فيقابلهما وكان تقابلهما تقابل العدم والملكة فلا معنى
للجواب ايضا لان الاستعلاء حاصل مع عدم التزلل وعدم الالتماس مطلقا سواء قلنا بان
الاستعلاء شرط او قلنا بان التزلل والسؤال مانعان اذ الاستعلاء ليس الا عبارة
عن عدم التزلل والسؤال والثالث ان يكون الطلب غير الارادة ولو كان عينها
كان الجواب غير تام فافهم ولكن المقدمات الثلث كلها خلاف التحقيق عند القوم
اذ التحقيق عندهم ان الفرق بين الاقسام الثلث انما يكون على مراتب الطالب لا
على جهات الطلب وان الاستعلاء امر عدمي فيقابلهما وان الطلب عين الارادة كالتضاد في كلام المجيب صح
على ما سيأتي بيانه [illegible] على بطلان الثانية بانه لو كان المراد من الاستعلاء هو الامر الوجودي
لزم ان يقال بانه يحترز بقيد الاستعلاء المأخوذ في تعريف الامر عن الامور الثلثة التسفل و

والالتماس وعدم الاستعلاء كما في الفصول مع ان العضدي اقتصر على الاعتبار في الامرين اعني العلو و
الالتماس هذا ولكن قد بقي هنا شيئان الاول ان العلامة بعد الفراغ عن البحث في مادة
الامر بحث عن صيغة الامر وجعل من جملة ما يبحث فيها اعتبار العلو فقال ان صيغة الامر التي كانت
مصداقا للامر ما تدل على الطلب علوا او استعلاء ومنه ان العلو معتبر في مدلول الصيغة الامر التي هي مصداق
لمادة الامر حدا او رد عليه بعض المحققين بان العلو والاستعلاء انما يعتبران في مفهوم الامر لا في مصداقه
وهذا هو الاقوى خلافا لما من حمل كلام العلامة على ذا الكره ... الطلب الصدق والكذب فانه يعتبر في مفهومها
مطابقة الخبر للواقع او عدم مطابقته له فلا يعتبر في مصداقها شيء من ذلك الامرين فلان الكلام
الصادق الذي كان مصداقا للصدق مثل زيد القائم الذي ... طابق للواقع يدل على مفهوم المطابقة
لانه انما يدل على قيامه ولا دلالة له على المطابقة ولا الكلام ... الكاذب كزيد قائم الذي خالف
الواقع يدل على المخالفة كما لا يخفى الثاني ما في تمهيد القواعد من اشتراط الاستعلاء في القول الدال
على الطلب بمعنى ان الامر حقيقة في القول الدال على الطلب استعلاء واما ما يدل عليه اخبارا فليس بامر فلو
قال انا طالب منك بشيء وعاتبتك على تركه فهو ليس بامر بل خبر عن الامر وعبارته في تمهيد القواعد هو انه
قال لفظ الامر وما يعرف منه كامرتك زيد ابكه او قول الصحابي امرنا رسول الله ص بكذا حقيقة في القول
الدال بالوضع على طلب الفعل فالطلب بالاشارة والقرائن ... المفهمة لا يكون امرا حقيقة واحترز
بالوضع عن قول القائل اوجبت عليك او انا طالبه منك وان تركته عاتبتك فانه خبر عن الامر وليس
بامر انتهى وله وجه بناء على الكلام النفسي الذي يفرق بين الطلب والارادة في تحصيل الفرق
بين الانشاء والاخبار فله ان يشترط الانشاء في حقيقة الامر دون الاخبار واما بناء على عدم الفرق
بين الطلب والارادة فلا يحصل الفرق بين الانشاء والاخبار حتى يشترط الانشاء في حقيقة الامر
دون الاخبار ومن الامور المختلف فيها هو اعتبار الوجوب والالزام في مادة الامر فقد اختلفوا
اختلفوا في ان الامر حقيقة في الطلب على سبيل الوجوب والالزام او انه حقيقة في مطلق الطلب
ففيه القولان لا ثالث لهما واما في صيغة الامر فقد صار مبلغ الاقوال فيها الى عشرين او ازيد جملة
ففي شرح الزبدة ان الجمهور واكثر الاصوليين اختاروا القول الاول وهو الوجوب وصاحب
المحصول قد نسب الى اكثر الاصوليين القول بعدم دلالة الامر على الوجوب والالزام فيقع التنافي
بين ما في المحصول من نسبة القول بالطلب دون الوجوب الى اكثر الاصوليين وبين ما في شرح الزبدة
من نسبة القول بالوجوب دون الطلب الى اكثر الاصوليين اللهم الا ان يرتفع التنافي بينهما بان
لعل مراد ... المتعارفين في انه اذا انطلق في احدهما ما لا ينطلق في الاخر كان الترجيح ثابتا للاخر
فح ينطلق فيها في المحصول ما لا ينطلق فيها في شرح الزبدة وهو انه يحتمل ان يكون الوجه في نسبة
صاحب المحصول الى اكثر الاصوليين القول بعدم دلالة الامر على الوجوب هو ظاهر ... للامر بمعنى
القول بالطلب فح لا منافاة بينهما ويحتمل ان يكون مراد صاحب المحصول من اكثر الاصوليين
غير الماضين فان لا منافاة بين ذهاب اكثر اصحابنا الى القول بالوجوب وذهاب اكثر الاصوليين مطلقا
سواء كانوا من اصحابنا او من غير اصحابنا الى القول الثاني ويؤيده ان القول الثاني هو مذهب
الحاجبي والعضدي حيث صرحا بان المندوب مامور به بل نسبه العضدي الى اكثر المحققين وكيف
كان فقد استدل للقول الاول الذي هو الحق بعد التبادر الذي لا يكون دليلا الا مما لا يمكن
ادعاء التبادر في مقابله من القول الثاني وهي السلب عن المندوب بغير صيغة افعل ...
بالاستعمال المجرد عن القرينة حيث ان الامر في الاستعمالات الواردة في كلمات المعصوم
والبلغاء وفي الاشعار قد استعمل في الوجوب والالزام مجردا عن القرينة والاستعمال
المجرد عن القرينة يكون كتنصيص اهل اللغة في اثبات الوضع ولا يتوهم ان الاستعمال المجرد
عن القرينة ليس الا هو التبادر ولذلك ان التبادر حاصل من الاستعمال فيكون التبادر

والذي ينسب الى اكثر الاصوليين القول في الحقيقة انما هو القول بدلالة الامر على الوجوب ح ع





في الامر استعمالها فيما يتعلق بمادة الامر

التبادر ... الدليل على ثبوت الوضع لا الاستعمال المجرد عن القرينة لان الاستعمال المجرد
عنها اعم من التبادر والتبادر اخص منه لان التبادر انما يحصل بعد الاستعمال المجرد
عنها فلا يكون هو التبادر غاية ما في الباب ان في مورد التبادر يجتمع معلولان للعلم بالوضع
اعني التبادر والاستعمال المجرد عن القرينة فيكون الاستعمال المجرد عن القرينة دليلا ... ايضا
مستقلا على ثبوت الوضع والاستعمالات الواردة كثيرة مذكورة في البدايع وغيره الا انا نذكر
واحدة منها وهو الاقوى من حيث الاستدلال به ووروده الايراد عليه فكلها بالتامل والتدبر
فنقول ومن الاستعمالات الواردة حديث بريرة حين شفع في مراجعة من كان زوجها بعد
عتقها فقالت اتامرني يا رسول الله ص فقال ص لا انما انا شافع والاستدلال بهذا الحديث انما يقع في
الموضعين منه احدهما ان بريرة في مقام السؤال عن وجوب الرجوع استعمل لفظ اتامرني
في الوجوب مجردا عن القرينة وهذا الاستعمال مجردا عن القرينة دليل على ان الامر حقيقة
في الوجوب وثانيهما فهم الرسول ص من اتامرني الوجوب فقال ص في جوابه لا ولولا ان الامر
للوجوب لما فهمه الرسول ص وحاصله ان تبادر معنى الوجوب من لفظ اتامرني في ذهنه ص
دليل على انه حقيقة في الوجوب وليس هذا هو التبادر الاصطلاحي الذي ليس كلامنا
فيه بل انما هو التبادر الالزامي بدليل قوله ص لا اذ مع وجود قوله ص انما انا شافع فلا
يمكن ادعاء تبادر عدم الوجوب من اتامرني في ذهنه ... او رد على الاستدلال
بالموضع الاول من هذا الحديث بان استعمال لفظ اتامرني في الوجوب ليس استعمالا
مجردا عن القرينة بل يكون مع القرينة لان معلومية جنس طلب الرجوع بسبب سبق قوله ص
ارجعي قرينة على ان قولها اتامرني للسؤال عن ارادة الخصوصية الزائدة على جنس الطلب
وهو الالزام والوجوب لعدم تعقل السؤال والاستفهام عن جنس طلب الرجوع بعد
ما كان معلوما بقوله ص ارجعي اقول ان سبق ارجعي لم يكن قرينة على ارادة الوجوب
من اتامرني مطلقا سواء قلنا اعني صيغة افعل اعني ارجعي موضوعة للطلب او قلنا
بانها موضوعة للوجوب اما اذا قلنا بانها موضوعة للطلب فلان القرينة الصارفة انما
تكون قرينة حيثما لم يكن مع وجودها ارادة المعنى الحقيقي كما في الاسد يرمي حيث انه لا يمكن
ارادة الحيوان المفترس من الاسد مع وجود يرمي وهيهنا ليس كذلك اذ مع سبق
الطلب المستفاد من ارجعي يجوز ارادة الطلب ايضا من اتامرني على انه تقرير ووضع الامر
لجنس الطلب بان يقع السؤال والاستفهام عن جنس الطلب تاكيدا وتقريرا للطلب المستفاد
من ارجعي كما هو شايع في الخطابات الشفاهية ولا ينافيه ان ارجعي ظاهر في الطلب لاصالة
الحقيقة فلا معنى للسؤال ثانيا عن الطلب لان غاية ما يستفاد من ظهوره فيه هو حجية
ظهور اصالة الحقيقة ولكن لا يستفاد منه القطع بارادة الطلب اذ الحجية غير مستلزمة
للجزم وعدم احتمال عدم ارادته فح يجوز ان يقع السؤال منه ثانيا تقريرا وتاكيدا
لدفع الاحتمال كما هو شان الاستفهام التقريري فعلى هذا لا يكون سبق الطلب قرينة
على ان قولها اتامرني للوجوب والالزام مجازا بل انه للوجوب حقيقة من دون قرينة
موجودة تدل عليه واما اذا قلنا بان ارجعي موضوع للوجوب لانه مع سبق وجوب الرجوع
المستفاد من ارجعي بناء على وضعه للوجوب لا يجوز السؤال ثانيا عن جنس الطلب جزما بل لا بد

تحقيق المعنى القرينة الصارفة ح ع

فكذا الكلام

من السؤال ثانيا عن الوجوب تأكيدا او تقريرا للوجوب المستفاد من ارجعي فح لو كان سبق الطلب وجوبا قرينة
على ارادة الوجوب من قوله اتأمرني لزم ان لا يكون قوله اتأمرني مرادفا لارجعي في كونه حقيقة في الوجوب
بل يكون مجازا فيه ومن المستبعد ان يسبق لفظا كان حقيقة في الوجوب ثم يقع السؤال ثانيا عن ذلك الوجوب
من باب التأكيد بلفظ كان مجازا فيه فح لابد ان يكون السؤال ثانيا بلفظ كان مرادفا للفظ السابق
في كونهما حقيقتين في الوجوب ولو قيل لا يلزم ان يكون مرادفا للفظ السابق في كونه حقيقة في الوجوب
بل يجوز ان يكون مجازا فيه قلت فاذا كان مجازا فيه فيرد عليه ما النكتة في السؤال عن الوجوب ثانيا بلفظ
كان مجازا فيه مع سبق لفظ كان حقيقة فيه فثبت ان ارجعي سواء قيل بانه موضوع للطلب او انه موضوع
للوجوب لم يكن قرينة على ارادة الوجوب من قوله اتأمرني هذا ويرد على هذا الحديث ايضا بان الاستدلال به
انما يتم لو كان منقولا باللفظ ومن المحتمل ان يكون منقولا بالمعنى فاذن ليس قوله اتأمرني من ملفوظ
بريرة حتى يكون استعمال اللفظ المجرد عن القرينة من اهل اللسان دليلا على الوضع وايضا ان الاستدلال
به انما يتم لو كان صحيحا واما اذا كان غير صحيح وكان غير منقول عن بريرة فلا ومن المحتمل انه كان غير صحيح
القول اما الاحتمال الاول فلان الناقل بالمعنى ايضا كان من اهل اللسان فالاستعمال المجرد
عن القرينة من الناقل كان دليلا على الوضع واما الاحتمال الثاني فلان الرواية في اللغات وفي
المسائل الاصولية منقسمة الى اقسام ثلث الاول ان يكون الخبر العادل يروي عن الامام في
المسائل الاصولية كما اذا اخبر عادل عنه ع بحجية العام المخصص او بان الامر للوجوب مثلا وحال
هذا القسم من الخبر مثل حال الرواية عنه ع في الاحكام الشرعية من انه يأتي فيه ما كان فيها من الاقوال
الخمسة او الزائدة من اعتبر فيها وثاقة الراوي اعتبر فيه وثاقته ومن اعتبر فيها الصحيح الاعلائي
اعتبر فيه ايضا الصحيح الاعلائي خلافا للمشهور حيث قالوا بعدم ثبوت المسائل الاصولية بالخبر الواحد
العدل والدليل على ذلك ان الرواية عنه ع في الموضوعات يكون من الرواية فيها لا من انها في مقدمات
استنباط الاحكام الشرعية فيأتي في مقدمات استنباطها ما يأتي فيها الثاني ان يكون الخبر العادل
ما اذا اخبر من اهل اللسان في الموضوعات والمسائل الاصولية كما اذا اخبر عدل واحد بان الامر
للوجوب مثلا والظاهر اعتبار قول العدل الواحد فيه ومنه الظنون الاجتهادية ومنه اخبار العدل
الواحد عن المسائل اللغوية وليس هذا من قبيل الاخبار عن بعض الموضوعات التي يعتبر فيها
اخبار العدلين كالاخبار عن القبلة ونحوها والدليل عليه الاجماع وتصديق قول العدل باية النبأ
الثالث ان يكون الخبر الفاسق اخبر عن اهل اللسان في اللغات وفي المسائل الاصولية واعتباره يكون
يكون من باب الظن المطلق فيدور مدار الظن المطلق وما نحن فيه يكون من قبيل اخبار العادل وهو ان الاول
عن بريرة وان كان فاسقا وكان ذا الان الشيء له المجرد عن القرينة كان دليلا على وضع
الامر للوجوب لانه كان من اهل اللسان فافهم لفظا على قائلها هذا انهم انا لو سلمنا ان استعمال
الامر في الوجوب في هذا الحديث او في غيره لم يكن مجردا عن القرينة الا ان الامر اذا استعمل
في خصوصية الوجوب على نحو المجاز بان فهم الخصوصية من حاق اللفظ فيما وضع الامر للقدر
المشترك وهو الطلب كان هذا اثر التعبير عن الخصوصية بلفظ موضوع للقدر المشترك دليلا
على انه حقيقة في الوجوب وسيأتي في بحث الصيغ بيانه ووجهه ثم ان الخصم القائل بكون
الامر موضوعا للقدر المشترك وهو الطلب فانوا قد ابطلوا التبادر الذي ادعيناه للامر في
معنى الوجوب بانه اطلاقي لا وضعي وثانيا فقد احتج على ما ادعاه بوجهين الاول ان العامة
والخاصة على ما حكي عنهم قد اجمعوا في حد الامر بانه الطلب او ما يجري مجراه كان اقتضاءا والا
ونحوهما ما لا يدل على الوجوب واقتصروا عليه ولم يعتبروا في حده امرا زائدا على الطلب بما يفيد

اعتبارهم



فيما يتعلق بمادة الامر

يفيد الالزام والوجوب وليس مسئلتنا مسئلة شرعية حتى يقال ان الاجماع المنقول غير معتبر
بل مسئلتنا مسئلة لغوية فيكون نقلهم معتبرا فيها الثاني ان كل واحد من الالتماس والدعاء يعم الطلب
الحتمي وغيره وكذا الامر بمعنى ان الطلب الصادر من المساوي او الداني عام لان يكون على سبيل الحتم
وغيره وكذا الطلب الصادر من العالي اعني الامر عام لعدم الفرق بين الاقسام الثلثة اعني الامر
والالتماس والدعاء الا من حيث رتبة الطالب وحيث كان ظاهر هذا الدليل الاول على ما يستفاد منه في
الظاهر هو قياس الامر على الالتماس والدعاء في كونه موضوعا للقدر المشترك بين الوجوب وغيره
وهو الطلب فيرد عليه بانه اثبات اللغة بالقياس وهو غير ثابت ولكن مما ذكرنا في تقريب الدليل الاول
يعلم ان الدليل الاول ليس من قبيل قياس الامر عليهما حتى يرد عليه الايراد المذكور وحاصله ان
الالتماس والدعاء يعم الطلب الحتم وغيره والمفروض ان التفرقة على كفاية رتبة الطالب في
الفرق بين الاقسام الثلثة بان يكون الالتماس فارقا عن غيره من حيث كونه عبارة عن الطلب
الصادر من المساوي اذا كان على سبيل الحتم او غيره ويكون الدعاء فارقا عن غيره من
حيث كونه عبارة عن الطلب الصادر من الداني كذلك ويكون الامر فارقا عن غيره من
حيث كونه عبارة عن الطلب الصادر من العالي كذلك ايضا اما لو لم يكن كذلك بان يكون
الامر مختصا للوجوب فيلزم عدم كفاية رتبة الطالب في الفرق بين الاقسام الثلثة بل
الفرق بينها يحتاج الى شيء اخر وراء الرتبة وهو كون الامر للوجوب دون الاخرين وهذا
خلاف المفروض والجواب اما منعهم التبادر وادعائه بانه اطلاقي فلا يرد عليه لمبني على
فهم معنى التبادر الوضعي والاطلاقي وسيأتي في صيغة الامر بيانه ان شاء الله واما الطلب
الوجه الاول من احتجاجه فيرد عليه بان الخصم بعد ما اعترف في حاشيته بان مادة الامر
يكون كمادة الامر في ان تبادر الوجوب منها اطلاقي ولو من جهة الانصراف الى
الفرد الكامل فلا معنى لاستدلاله على مدعاه بظاهر كلماتهم في حد الامر مع انه
على خلاف مطلوبه ادل وذلك لان الطلب المأخوذ في الحد ظاهر في الوجوب من جهة الانصراف
الى الفرد الكامل كما اعترف به ومن جهة وجود القرينة اللبية وهي غلبة الاستعمال وهذا
يكفي في دعوى ظهور التعاريف في اعتبار الالزام والوجوب فان قلت ان هذا انما يكفي
في التكاليف مثل ما لو وجب عتق الرقبة فقال اعتق رقبة فانه منصرف الى الفرد
الكامل اعني وجوب عتق الرقبة المؤمنة واما في التعاريف فلا نسلم كفاية الانصراف
الى الوجوب في اعتباره قلت يمكن دعوى ثبوت الفرق بين التعاريف والتكاليف لو كان
سبب الانصراف والظهور هو القرينة الحكمية حيث ان الحكمة تابعة للمقامات فرب
مقام كانت الحكمة فيه مقتضية للاجمال ورب مقام اخر كانت الحكمة فيه مقتضية
للانصراف فاذن يجوز ان يقال ان الحكمة في الحدود والتعاريف غير مقتضية للظهور و
الانصراف الى الفرد الكامل واما اذا كان سبب الظهور هو القرينة اللبية الناشئة من
غلبة الاستعمال كما في المقام نظرا الى اعتراف الخصم بان تبادر الوجوب من الامر والطلب
اطلاقي فلا يفرق بين التعاريف والتكاليف في انه ظاهر في اعتبار الوجوب والالزام
هذا كله على حسب اعتراف الخصم بان الطلب منصرف الى الفرد الكامل وهو الوجوب

او يكون على الحتم وغيره ح

الامر الثالث

واما على حسب ما نقول من ان الامر موضوع للوجوب لا ان الطلب منصرف اليه فانما نريد للقوم بان غرضهم من تعريفهم للامر بالطلب ليس هو الحد التام ولا الرسم التام بل ان غرضهم منه هو التعريف اللفظي الذي يحصل منه التمييز في الجملة واما الوجه الثاني فمعناه انه ما لا شك من الشبهة معنى الوجوب والالزام الذي به كان محل الاختلاف في ان الامر موضوع له او للطلب فنقول ان معنى الوجوب الذي كنا فيه هو الطلب المقرون بعدم الرضا بالترك سواء كان الطالب بهذا الطلب عاليا او دانيا او مساويا والندب هو الطلب الغير المقرون بعدم الرضا بالترك فح وان كنا مسلمين بان المقرون كفاية رتبة الطالب في الفرق بين الاقسام الثلثة الا ان الوجوب بهذا المعنى معتبر في الالتماس والدعاء ايضا اذ الطلب فيهما مقرون ايضا بعدم الرضا بالترك لضرورة ان الملتمس والداعي غير راض بترك ما يطلبانه فاذن ليس اعتبار الوجوب مختصا بالامر حتى يلزم عدم كفاية رتبة الطالب في الفرق بين الاقسام الثلثة وحاصل الايراد منع دعوى تعميم السؤال والدعاء للوجوب وغيره بل انهما كالامر مختصان بالوجوب لظهور ان باعث الملتمس والداعي من الطلب مقرون بعدم الرضا بالترك الامر الثالث ان الطلب الماخوذ في حقيقة الامر هل يكون عين الارادة او يكون مغايرا له فذهب المعتزلة وجل الاصحاب العدلية الى الاول والى الثاني ذهب الاشعرية وبعض الاصحاب المتاخرين ومنهم صاحب الحاشية ثم على فرض التنزل بانه غير الارادة فالنزاع يتصور على وجهين الاول هل الطلب في اللفظ يستلزم الارادة على معنى ان الامر يكون موضوعا للطلب المقيد بالارادة فيكون الارادة معتبرة في حقيقة الامر شطرا او شرطا او يفارقها بان يكون الامر حقيقة في الطلب الثاني ان الطلب الخارجي هل يستلزم الارادة او يفارقها سواء كان في اللفظ مستلزما لها او مفارقا لها وكيف كان فالتكلم في مسئلة كون الطلب عين الارادة او غيرها مبني على ذكر مقدمات الاولى ان هذه المسئلة تكون من شعب الكلام النفسي ومن جزئياته والبحث فيها بحث فيه بمعنى كل من قال ان الطلب غير الارادة فهو قائل بالكلام النفسي اما مطلقا او بالتفصيل بمعنى قائل به في الخبر دون الانشاء او بالعكس اما مطلقا او قائل به في الخبر والانشاء وان من قال بانه عين الارادة فهو قائل بعدم الكلام النفسي ~~وتوضيح ان الكلام النفسي الذي يكون مسئلتنا من جزئيات الجديد معناه ماذا قلت اما الكلام النفسي~~ ~~معناه واما الاشاعرة القائلون بمقالة المعتزلة فلا نتعقل معناه وكيف نقر لك~~ ~~لهم يفسرونه بالفاظ كان معناها غير متعقلة حيث انهم~~ وذلك لان الاشاعرة قائلون بان الكلام كلامان لفظي ونفسي واللفظي عبارة عن الالفاظ الصادرة من المتكلم في مقام الاخبار عن شيء او في مقام الانشاء لشيء والنفسي عبارة عن النسب الخبرية او الانشائية القائمة بنفس المتكلم التي يكشف عنها الالفاظ بحسب الاوضاع اللغوية وهم قد فسروا تلك النسبة بامر وراء ~~الارادة~~ الالفاظ الصادرة ووراء علم المتكلم بمضمون القضية اللفظية في الخبر ووراء الارادة بشيء في الانشاء والمراد بالامر الذي كان وراء الشيئين المذكورين هو في الخبر على ما نقل عن العضد وغيره النسبة الموجودة بين الطرفين وفي الانشاء الطلب واقتضاء الفعل فالطلب حينما قيل بانه غير الارادة كان هو عبارة عن امر وراء اللفظ ووراء الارادة فاذن ليس الكلام النفسي في الانشاء على ما قالوا الا هو كما لا يخفى فانهم وان قيل ان الكلام النفسي



٣٢

المقدمة الثانية في ان الطلب عين الارادة

النفسي قديم ام حادث قلنا ان هذه المقدمة الاولى وان لم نكن بصدد بيانها فقدمه وحدوثه بل كنا بصدد بيان ان المسئلة من جزئيات الكلام النفسي مع ان بيانه ليس من وظيفتنا ولكنا نبينه على الاجمال فنقول ان قدمه وحدوثه في الجزئيات تابع لمتكلمه فان كان المتكلم بالكلام النفسي قديما كالبارئ تعالى كان الكلام النفسي ايضا قديما وان كان حادثا فهو ايضا حادث واما في الانشاء فخالفت الاشاعرة من الكلام النفسي قديم وتعلقه بالحوادث حادث فاذا ثبت ان المسئلة كانت من جزئيات الكلام النفسي كان القول بان الطلب غير الارادة من اصحابنا المتاخرين القائلين به مبتنيا على الغفلة بانها من جزئياته او على التغافل الثانية ان ما ذكره المنطقيون وغيرهم من جعلهم النسبة الحكمية من اجزاء القضية حيث قالوا انها مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة حكمية واذعان ومن تفسيرهم الاذعان بانه ايجاد الحكم يعنه المنطقي مبني على القول بالكلام النفسي الذي عبارة عن امر وراء الالفاظ والارادة اذ لو لم نقل به وقلنا ليس في ضمير المتكلم العالم امر وراء الاعتقاد والارادة فلا معنى لاعتبار النسبة الحكمية وجعلها من اجزاء القضية ولا لتفسير الاذعان بما ذكر لان النسبة الحكمية ليست عبارة عن نفس العلم والاعتقاد بل انما هو امر متغاير للعلم والاعتقاد لانهم قالوا ان النسبة الحكمية كما تكون في خبر الصادق كذلك تكون في خبر الكاذب الغير المعتقد بالحكم فلو لم تكن النسبة الحكمية امرا مغايرة للاعتقاد لا معنى لتحققها في خبر كاذب ليس فيه الاعتقاد فاذا كانت مغايرة له فليس في نفس المتكلم وذهنه نسبة حكمية بمعنى ليس في ذهنه امر وراء الاعتقاد والارادة لانه ليس في ذهن العالم بقيام زيد مثلا الا العلم والاعتقاد به بمعنى ان قيام زيد منكشف في ذهنه نظير الاينة فليس في حال انكشافه تصور الموضوع ولا المحمول ولا النسبة الحكمية بل ليس عنده مجرد الانكشاف والاعتقاد به نعم اذا اراد الحاكي افادة ما عنده العالم من قيام زيد او العالم بنفسه اراد ان يستخرج المجهول من المعلوم بانظار الفكر حللها والتحليل تصور النسبة الحكمية والموضوع والمحمول وانى وانكشاف الكلام النفسي الذي يلاحظ بالنسبة الى كلام المتكلم ~~الذي~~ المعتقد والمفروض ليس في ضميره امر وراء الالفاظ والارادة لكي يكون ذلك الامر مدلول الالفاظ ونظير المائي حيث ليس في ضمير الماشي في حين المشي نسبة المشي اليه وحاصل ما ذكرناه بعبارة واضحة اخرى هو ان يقال ان اعتبار النسبة الحكمية وجعلها من اجزاء القضية لا يستقيم الا على القول بوجود الكلام النفسي الذي يسميه الاشاعرة الكلام النفسي والا لو كان المراد منها غير الكلام النفسي فلا يخلو اما ان يراد منها من كونها جزءا للقضية جزءا خارجيا لها او يراد منها من كونها جزءا لها جزءا ذهنيا لها واللازم في بطلان كليهما اما الاول فلان الموجود في الخارج على وجه الحقيقة امر بسيط والامر المركب لا وجود له في عالم الحس حتى يكون النسبة الحكمية لذلك لان النسبة الحكمية عبارة عن نسبة القيام الى زيد واتصافه به وهذا امر مركب ولكن ما في الخارج ليس من ذلك على حسب الحس وان كان كذلك في عالم تحليل العقل الا ان المفروض دعوى ثبوتها لها من حيث انها جزء خارجي لها والحال ان ثبوتها كذلك كما ترى واما بطلان الثاني فلان العالم الصادر منه القضية ليس عنده الا محض العلم والاعتقاد فلا يكون له تصور لا في الذهن ولا في نفس القضية ولا في طرفي القضية ولا في النسبة بين الطرفين بمعنى ان العالم المتكلم بالقضية ليس عنده الا نفس الانكشاف

في مقام التجريد

بسم الله الرحمن الرحيم — يا بديع — وفقني [illegible]

الذي غير محتاج في عالمه الى التصور والنظر والترتيب لان عالم الانك فيكون قصور درجة عالم البداهة
فعه تحقق عالم البداهة لايعقل تصور الامور المنكشفة التي منها النسبة القيامية الى زيد نعم
اختلاج انه هل الى اطراف القضية والنسبة بينها علم سمعت انما يكون في حق الجاهل
المتعلم لامر من الامور النظرية فيما ترى من تقسيم العلم الى التصور والتصديق والنسبة
الحكمية انما يتوجه بالنسبة الى مثل هذا الشخص الجاهل الذي اراد درك الامر النظري
والاستعلام عن حقيقته في عالم اللب فجميع ما ذكرنا لك نقول بان جعلهم النسبة الحكمية
من اجزاء القضية لم يكن معقولا الا على القول بوجود الكلام النفسي وعلى هذا في صدر
هذه ذلك عن كما هو الى [illegible] وشرح المطالع [illegible] وغيرهما من العربية لم يكن الا على
وجه الغفلة اي عن وجه التغافل هذا اي جعل النسبة الحكمية اعتبارية وقد عرفت
ان اعتباريته مبني على القول بالكلام النفسي وهكذا تفسير الاشاعرة بانه ايجاد الحكم
حين التنطق فانه ايضا مبني على الكلام النفسي اذ لو لم نقل بالكلام النفسي فليس
في ضمير المتكلم امر وراء الارادة او اعتقاد النفع حتى يقال بان الاثبات عبارة عن ايجاد
الحكم اذ ايجاد الحكم في ضميره انما يكون لو كان في ضميره امر قد وراء الارادة والمفروض
ليس في ضميره امر وراء الارادة واعتقاد النفع الثالثة ان الارادة عندنا كما صرح به كثير
منهم الفاضل الفياض بالنسبة الى الخالق عبارة عن العلم بالمصلحة وبالنسبة الى
المخلوق ليست الا عبارة عن اعتقاد النفع بل هي من الحالات والكيفيات النفسانية
نظير العلم والحيوة ونحوهما ويعبر عنها بالفارسية بخواهش وخواستن وخواهش منه كما ان
الطلب يعبر عنه بالفارسية بخواهش كردن فالارادة كيفية من الكيفيات لا انها فعل
من الافعال وعلى هذا يكون العلم بالمصلحة في الخالق واعتقاد النفع في المخلوق ارادة — كما ان الطلب فعل من الافعال على ما لا يخفى ح ح
~~ثم بعد الارادة التعبير~~ ثم بعد العلم بالمصلحة في البارئ واعتقاد النفع في المخلوق
التعبير [illegible] وبين هذه الارادة على ترتيب نظم اللفظ الصادر منه ثم اللفظ والتعبير
هو كلام نفسي وان شئت قلت انه حديث النفس واللفظ هو الكلام اللفظي كما يفصح
عن ذلك عبارة شرح التجريد حيث قال قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف
من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي
كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام
النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة والميل والشوق والشهوة وساير الصفات انتهى
فصار الحاصل مما نقلناه عنهم ان الكلام النفسي في الخبر يكون غير العلم وفي الامر غير الارادة
وفي النهي انه يكون غير الكراهة وانه موجود قبل وجود اللفظ بحيث يكون اللفظ كاشفا
عنه وهذا المعنى في الاوامر ليس الا هو الطلب والاقتضاء والبعث وامثالها فلازم
ذلك كله كون الطلب غير الارادة حسبما عرفت واستفدت من كلماتهم ولكنا وان لم نتعقل
معنى الكلام النفسي الذي يدعونه الاشاعرة ولم نعلم بانه ماذا ولم يحصل لنا من عباراتهم
الصادرة منهم في شرح معنى الكلام النفسي شيء قابل لان ندركه او نفهم وجهه انما في
اختلاف العبارات الصادرة منهم في تعريفه بحيث لم يرجع الى المعنى القابل للادراك
والجامع بين الجميع مشعر بعدم تحققه حتى وجدانا انفسهم ايضا حيث ان بعضهم

---

بسم الله الرحمن الرحيم — يا بديع — وفقني [illegible]

٣٣

المقدمة الثالثة في بيان ان الطلب غير الارادة

بعضهم يقول انه عبارة عن حديث النفس وبعض اخر انه معنى قديم قائم بالذات وثالث انه صفة
ازلية لله تعالى فهو قديم ولكن الكلام الدال عليه حادث مثلا ان لله تعالى كلاما نفسيا
قديما ولفظيا حادثا وطائفة اخرى منهم يقولون انه قديم وتعلقه حادث الى غير ذلك
مما لا حاجة لنا الى التعرض ببيانه الا ان الطلب والاقتضاء ونحوهما كان متعقله
فاذا كان المتعقل من الكلام النفسي هو الطلب ونحوه فنقول ان الطلب وان كان
غير الارادة عندنا ايضا بمعنى انا ايضا نقول بانه غيرها كيف وهو مغاير لها ومباين — وان ح
لها من حيث المفهوم والمصداق معا على ما عرفته الا ان الطلب عنوان ثانوي حيث
يكون اللفظ علة لوجوده وهو معلول له ويحدث بحدوث اللفظ فيكون اللفظ كاشفا عنه بالكشف اللمي ح
فهو عنوان ثانوي يعرض اللفظ ويتأخر عنه لا انه عنوان اولي موجود قبل وجود اللفظ
بحيث كان اللفظ كاشفا عنه بالكشف الاني كما فهم الاشاعرة فالنزاع بيننا وبين — ومعلولا ح
الاشاعرة الى ان الطلب عنوان اولي او ثانوي فكان هذه المقدمة الثالثة في بيان
اثبات انه عنوان ثانوي والا فلا نزاع في انه غير الارادة لمباينتها لها مفهوما و
مصداقا ضرورة على هذا فنقول انه عنوان ثانوي اذ المراد بالعنوان الثانوي هو العنوان
الطاري للعنوان الاولي وان متحدا معه من حيث المصداق ومغايرا له من حيث المفهوم
مثل التاديب بالنسبة الى الضرب كما ان المعلم اذا اراد تاديب الطفل لاجل تعلق الغرض
الغرض الفاعلي على ادبه فيضربه للتاديب فبضربه يحصل في الخارج العنوان الاولي
وهو الضرب ثم يترتب عليه العنوان الثانوي وهو التاديب فيتصادق العنوانان — بناء على ان الضرب علة لوجود التاديب ح
في الخارج في شيء واحد شخصي وهو الضرب فيكون نفس الضرب هو التاديب في الخارج
وايضا مثل الاطاعة بالنسبة الى الصلوة فاذا صلى المصلي اطاعة لله تعالى كان الاصل
بنفس صلوته في الخارج عنوانين الاولي وهو نفس الصلوة والثانوي وهو الاطاعة فيكون
صلوته هو الاطاعة وهكذا الطلب فانه اذا قال الامر افعل يحصل منه عنوان اولي
اعني صيغة الامر وعنوان ثانوي مترتب على هذه الصيغة ومتأخر عنها وجودا بحيث
كانت علة لوجوده وهو الطلب والاقتضاء والالزام والبعث والتكليف وغيرها
مما يرادف الطلب وعلى هذا ان الطلب في عالم الخارج وهو عالم التصادق يكون نفس
اللفظ كما ان التاديب في الخارج يكون نفس الضرب لانك خبير بان الضرب الواحد
مثلا في المقام كما انه يقال انه ضرب وكذا يقال انه تاديب وبالجملة فانا وان قلنا — مثل ح
ايضا بان الطلب يكون غير الارادة كمقالة الاشاعرة لوجود كمال المباينة بينهما من
حيث المفهوم والمصداق الا انه ليس عندنا عنوانا اوليا مدلولا للامر وموجودا
قبل وجوده كما يقوله الاشعري بل انه عنوان ثانوي بالتفسير الذي عرفته ولعل عدم
الالتفات الى هذا المعنى الذي سمعته منا صار موجبا لوقوع الاختلاف في ان
الطلب عين الارادة او انه غيرها فلاحظ وتدبر فانه دقيق الرابعة انه بعد ما صار
معلوما لك عدم تعقل الكلام النفسي وكون الطلب من العناوين الثانوية المتأخرة المترتبة
على اللفظ لا انه من العناوين الاولية وانه ليس ما بين الارادة واللفظ في الجمل مطلقا شيء

كانت اما اضطرارية ليثبتي بالمرة ننتقل الكلام في الارادة في انها هل تكون من قبيل الكيفيات النفسانية
العارضة للنفس كعروض الحال على المحل او انها من قبيل الافعال والحق انها من قبيل الاول كما
صرح الحكماء الا ان كلمات الفقهاء وغيرهم من الاساطين العدلية الموافقين لنا من حيث
كون الطلب عين الارادة في باب النية ... في باب النية كالعلامة في الارشاد
والمحقق في الرابع بل بعض الاصوليين كصاحب الفصول وامثالهم من العدلية
الموافقين لنا في كون الطلب عين الارادة ظاهرة في الثاني حيث قالوا النية ارادة
تفعل بالقلب وصاحب الفصول قال ان مفاد الامر فرد من الطلب والالزام يوقعه
الآمر والطلب عنده التحقيق نفس ارادة الفعل من الغير وفي موضع اخر ان مدلول
الامر ارادة ايقاعية ارادة ... بعث الآمر كما نشاهد لحوذا لكن صحيح لانه من
صرف كلماتهم عن ظواهرها والالتزام اعترافا بالكلام النفسي من حيث لا يشعر فعلى هذا فنقول
ان صدور هذه العبارة اعني كون النية ارادة تفعل بالقلب منهم ان لم يكن على
وجه التسامح كان اعترافا بالكلام النفسي لان الارادة على هذا انما هل في عنوان
ما كان قابلا للايجاد قابلا بان يوجده المريد لوضوح انه كل ما كان قابلا لان يوجده
غيره فهو فعل لا محالة اذ الايجاد عبارة عن الالقاء وكما ان المتكلم يوجد باللسان
اللفظ كذلك انه يوجد بالقلب الارادة فكما ان الاول يكون من الالات وبعض
الجوارح وهو اللسان وكذلك الثاني ايضا يكون من الالات القلبية فيصير فعلا
لا انها حالة عارضة للنفس كالشوق والميل والفرح والالم والجبن وامثالها من العوارض
العارضة للمحل اللهم الا ان يقال ان هؤلاء الاجلاء لما كانت النية عندهم
عبارة عن الاخطار اعني اخطار العمل في الذهن لا الداعي فصدور مثل هذه العبارة
منهم لم يكن الا على سبيل التسامح حيث عبروا اخطار النفس العمل في الذهن
بتلك العبارة ونحن لا نضايق بمثل هذا فلا مؤاخذة عليهم في مثل تلك
المسامحة بعد معلومية المقصود واذن لا يتوجه عليهم ما استظهرناه في الاول من
عبارتهم اذ اخطار العمل وان كان فعلا من افعال النفس الا انه لا دخل له بكلام
النفسي وليس من الالات القلبية بل من التصورات هذا التوجيه ابعدنا في عبارة
الفقهاء العظام واما عبارة صاحب الفصول فتحمل على التغليط ولعله انما لم
يصدر عن مثله الا عن وجه الغفلة فصار الحاصل مما ذكرنا في طي الامور المذكورة دعوى
عدم وجود شيء ما بين اللفظ والارادة على خلاف الاشعري القائل بوجود شيء بينهما و
على التحقيق كان على الخصم القائل بوجود شيء وهو الطلب في الالات والنية في الاخبار
اقامة الدليل على طبق دعواه لانه يدعي بانه يجد في النفس شيئا وراء الارادة يكون
اللفظ الكاشف عنه بالكشف الاني الا ان مع ذلك نقيم دليلا على اثبات ما ادعيناه من عدم
وجود شيء وراء اللفظ والارادة لا في الالات ولا في الاخبار ثم ثانيا نتعرض دليل الخصم
ونذكره على التفصيل ثم ان ضعفه وسقمه يظهر من المقدمات التي ذكرناها فنقول اما دليلنا



اما دليلنا على ذلك شيئان الاول الوجدان لانا متى وجهنا رجعنا الى وجداننا لم نجد وراء الارادة
شيئا يكون ذلك الشيء بينها وبين اللفظ الذي ما ذكره العلامة في ذيل ذلك الدليل حيث انه
قال ليس مفهوم الامر الا الارادة الفعل من المأمور ولو كان هناك معنى اخر لا ندركه فلا
في كونه امرا خفيا غاية الخفاء حتى انه لا يعقله الا الا وحداني فلا يجوز وضع اللفظ المتداول
في الاستعمالات بازاء مثل ذلك المعنى الخفي بناء على ما تقرر من عدم وضع الالفاظ الدائرة
في الالسن لاستعمالات بازاء المعاني الخفية التي لا يدركها الا الخواص انتهى كلامه واما ادلة
الخصم فهي كثيرة احدها الوجدان والباقي على زعمه براهين قطعية ولكنا بعون الملك الوهاب
نذكر من بينها ما كان محتم الفائدة في زعمهم فنقول انه احتج على ما ادعاه بوجوه منها
الوجدان وذلك لانه يقول انا بعد ما رجعنا الى وجداننا نرى شيئا ورائه وراء الارادة التي
يعبر عنها في الفارسي بخواستن واشتق شيئا اخر يعبر عنها في الفارسي بخواهش كردن
وليس ذلك الاخر الا الطلب اذ ليس معنى الطلب الا خواهش كردن وحينئذ ان ذلك
مسلم الا انك ان كنت في كلامك بان المعنى الاخر الذي يسميه بالطلب يكون وجوده بعد الارادة
بالمعنى الاول وقبل اللفظ بحيث يكون اللفظ كاشفا عنه بالكشف الاني فهذا الكلام مردود
عليك بسبب وجداننا القائل بعدم تعقل ذلك كما عرفت مما مر واما ان قلت بان وجوده
يكون بعد اللفظ على انه بحدوث ... بحدوث اللفظ الكاشف عنه بالكشف اللمي فهذا اعني
ما نحن وجدناه ايضا ولا يكون ما نحن فيه بمباحث ومنها انه لو كان الطلب عين الارادة لزم
ان يكون صيغة الامر الدالة على الارادة مثل افعل ونحوه مرادفا لمادة الارادة من دون
فرق بينهما من جهة ان كل واحد منهما كاشف عن الارادة فيلزم على القائل بانه عينها بيان
الفرق بينهما وفيه نتوهم ان الفرق بينهما حاصل من حيث ان صيغة الامر كاشفة عن الارادة
المضيفة الى مادة ومتعلق كاضرب مثلا فانه كاشف عن الارادة المضيفة الى مادة الضرب
بخلاف مادة الارادة فانها كاشفة عن الارادة المطلقة من دون اضافتها الى مادة من
المواد ولكنه فاسد لانا نفرض الكلام في مادة الارادة المضيفة الى مادة من المواد
فنقول لو كان الطلب عينها ما الفرق بين صيغة الامر وبين مادة الارادة المضيفة الى
مادة الضرب مثلا بان يقال اريد منك الضرب وبين اضرب فما الفرق بين هذا على ما بنينا
الضرب مع ان كليهما كاشفان عن ارادة الضرب فان قلت ان الفرق بينهما هو الفرق الذي
ذكره صاحب الفصول من ان مادة الارادة معناها اسمي مستقل لا حاجة والى ضم الضميمة
لانها كاشفة عن الارادة الكلية التي كانت مع الملاحظها على الاستقلال مضيفة الى المادة
بخلاف صيغة الامر فان معناها معنى حرفي غير مستقل حيث انها كاشفة عن الارادة الجزئية باعتبار
كونها الة لملاحظة حال المادة فيكون الفرق بينهما نظير الفرق بين معنى الابتداء الذي ... اسمية الامر
الآلية وبين معنى لفظ الابتداء قلت ان هذا الفرق غير فارق والا لكان يكون صيغة الامر
كلاما تاما مفيدا بحيث يصح السكوت عليه بخلاف مادة اريد منك الضرب مثلا فانها غير
مفيدة لا يصح السكوت عليها فلا يكون ذلك الفرق فارقا في صيرورة الصيغة كلاما

ان الصيغة انشائية يصح السكوت عليها دون مادة الاخبار الارادة فلابد ان يكون الفرق بينهما فرق
اخر اوضح فعليك ببيان الفرق الكافي وقد يفرق بينهما بما هو في البدائع من ان الفرق
بينهما انما يكون هو الفرق بين اسم الاشارة كلفظ هذا ونحوه وبين مادة الاشارة من ان المادة
موضوعة لمفهوم الارادة والصيغة موضوعة لمصداق الارادة كما ان اسم الاشارة اعني
هذا موضوع لمصداق الاشارة ومادة الاشارة موضوعة لمفهومها ~~وفيه ان هذا الفرق~~
~~كفرق صاحب الفصول~~ والفرق بين هذا الفرق وبين الفرق الذي ذكره صاحب الفصول
انما هو واضح غير خفي اذ بناء على هذا الفرق كان معنى كل واحدة من الصيغة والمادة المعنى
الاسمي دون الحرفي واما بناء على فرقه فكان معنى الصيغة معنى حرفي كما عرفته هذا ولكن
يرد على هذا الفرق بمثل ما يرد على فرق صاحب الفصول من انه لا يكفي في صيرورة
الصيغة مما يصح السكوت عليه دون المادة اللهم الا ان نفرق بينهما بالفرق الكافي
الاتي فنقول ان الصيغة كاشفة عن الارادة تصديقيا على انها تكشف عن الارادة
بالكشف التصديقي ولذا كانت مفيدة بحيث يصح السكوت عليها بخلاف المادة
فانها تكشف عنها بالكشف التصوري ولذا لا يصح السكوت عليها وهذا الفرق هو الحق
الا انه مستلزم لانقلاب الانشاء اخبارا حيث ان صيغة الامر عند اهل الميزان
كلام معدودة من الانشائيات فلو كانت موضوعة للكشف التصديقي عن الارادة
للزم صيرورة الانشاء اخبارا ومنها انه لو لم يكن الطلب امرا اخر وراء الارادة
بل كان عينها لزم ان لا يكون الاوامر الامتحانية اوامر بل انها تكون اما مهملات
او مجازات وايضا لو كان عينها لزم ان لا يكون الكلام الكاذب كلاما بل يكون مهملا او
مجازا والتالي باطل فالمقدم مثله فان الاوامر الامتحانية اوامر حقيقة لا مهملات ولا
مجازات كما ان الكلام الكاذب ايضا كلام لا مهمل ولا مجاز واما المقدم مثله واما بيان
الملازمة فهو انه ليس في الاوامر الامتحانية ارادة الفعل ولا في الكلام الكاذب [illegible]
الاعتقاد بمضمونه والمفروض انه بناء على مذهب العدلية القائلين بان الطلب عين الارادة
ليس في الاوامر والاخبار امر وراء الارادة والاعتقاد وحيث ليس في الاوامر الامتحانية
وفي الخبر الكاذب الارادة والاعتقاد ولا الامر الاخر غير الارادة والاعتقاد فبناء على
مذهب العدلية للزم اما ان يكونا مهملين لا يكونان امرا او كلاما اذ لا معنى لهما او
مجازين في كونها امرا وكلاما واجاب عنه بعض من وافقنا من العدلية بان الامر الامتحاني
مجاز في كونه امرا وهكذا الكلام الكاذب مجاز في كونه كلاما وهذا الحكم ولكن التحقيق في الجواب
عنه هو ان يمنع الملازمة فيقال ان الطلب عين الارادة ومع ذلك لا يلزم ان يكون الاوامر
الامتحانية مهملة ولا مجازية كما لا يكون الكلام الكاذب مهملا ولا مجازا وذلك لان
الحقيقة معناها استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز معناه استعماله في غير ما وضع له
فح لابد من معرفة معنى الاستعمال حتى يعلم ان استعمال الامر في الامتحان والكلام في الكذب
مجاز او حقيقة فنقول ان الالفاظ موضوعة لمعانيها حذاء اليها هو الموضوع له لعلقة وضعية
والوضع معناه تخصيص الشيء بشيء بحيث متى اطلق او احس فهم منه الشيء الثاني واما
الاستعمال



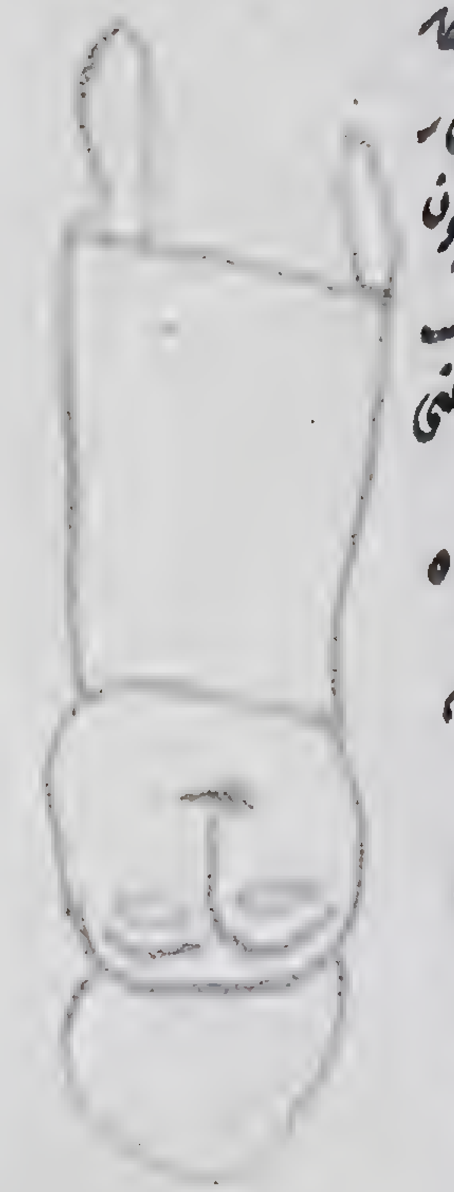
الاستعمال فمعناه ذكر تلك الالفاظ الموضوعة لغرض التفهيم واعلام مدلولها فاذن ليس الموجود
هنا الا شيء ثالث اعني الالفاظ الموضوعة ~~لغرض التفهيم~~ وارادة المعاني والمدلول وغاية الاستعمال
وفائدته حتى يكون الاستعمال معناه ذكر الالفاظ الموضوعة لارادة المعاني وغايته غرض التفهيم
واعلام مدلولها كما توهم بل انما يكون هنا شيئان لا ثالث لهما احدهما ذكر الالفاظ والثاني غرض
التفهيم واعلام المدلول فيكون غرض التفهيم جزء لمعنى الاستعمال لا انه غاية الاستعمال وفائدته
فثبت ان الاستعمال الالفاظ معناه ذكرها لغرض التفهيم واعلام مدلولها على ان يجيء ومن
المعلوم ان الاستعمال بهذا المعنى بعينه موجود في الاوامر الامتحانية ايضا ~~لان الامر~~
لانه يصدق عليها ان الامر استعمل لفظ الامر فيها لغرض تفهيم مدلوله الموضوع له وهو
ارادة ايجاد الفعل فيكون حقيقة من جهة وجود حقيقة معنى الاستعمال فيه ولكن الفرق
بين الاوامر الامتحانية وبين الاوامر الحقيقية انما هو بحسب الاغراض والدواعي المتعلقة
على تفهيم مدلول الالفاظ فان الغرض والداعي لتفهيم مدلول اللفظ في الامر الحقيقي انما
هو انبعاث المخاطب على ايجاد اصل فعل المأمور به وفي الامر الامتحاني انه على الطاعة
المولى وانه في مقام الاطاعة وكونه مطيعا لمولاه واما بحسب اصل استعمال اللفظ وتفهيم المعنى
الموضوع له فلا فرق بينهما اصلا لوجود الاستعمال على معناه الحقيقي في الاوامر الامتحانية
ايضا كما عرفت فاذن ليست الاوامر الامتحانية مجازات لغوية بل انها حقائق لغوية لما عرفت
من ان معنى الاستعمال على معناه الحقيقي صادق عليها ولكنها مجازات اصولية ونعني
بالمجاز الاصولي ما هو خلاف ظاهر الحال وذلك لانها خلاف ظاهر الامر اذ الظاهر منه
هو ارادة انبعاث المخاطب على ايجاد اصل فعل المأمور به وهذا على طبق الاصل حيث ان
الاصل ارادة ايجاد اصل الفعل وملخص ما ذكرنا ان الاستعمال معناه ذكر الالفاظ لغرض
تفهيم مدلولها للسامع ولكن النكتة والداعي في تفهيمها قد يكون هو ايجاد اصل الفعل كما
في الاوامر الحقيقية وقد يكون هو الامتحان وغيره على حسب اختلاف الدواعي والاغراض
وحيثما كان الداعي للتفهيم غير ايجاد الفعل فلابد فيه من نصب قرينة تدل على الداعي اذ
الاصل في الداعي للتفهيم هو انبعاث السامع على ايجاد الفعل فاذا كان الداعي
غيره على خلاف الاصل كان اللازم هو نصب القرينة الدالة عليه فظهر ان الاوامر
الامتحانية اوامر حقيقية بمعنى انها حقائق لغوية لوجود معنى الاستعمال فيها ولكنها مجازات
اصولية فبطل الملازمة التي ذكرها الخصم في الاستدلال من ان الطلب لو كان عين الارادة
للزم ان يكون الاوامر الامتحانية اما مهملات او مجازات لانا نقول انه عينها ومع ذلك
انها ليست بمهملات ولا مجازات لغوية بل انها حقائق لغوية ومجازات اصولية على التقريب الذي
عرفته ومن هنا ظهر ان صيغة افعل حقيقة في كثير من المعاني المذكورة لها كالتعجيز والتهديد
ونحوهما فانها استعملت في المعاني الحقيقية لغرض التعجيز ونحوه وهكذا الكلام في الكلام الكاذب
فانه ايضا كلام وخبر حقيقة لان المخبر الكاذب ايضا استعمل اللفظ لغرض اظهار افادة المعنى
الموضوع له وهو مطابقة مضمونه للواقع الا ان الفرق بينه وبين الكلام الصادق انما هو

بعد اختلاف الاغراض والدواعي في استعمال الكلام فان الغرض الذي جرى على استعمال الكلام
الصادق انما هو بيان الواقع والصادق الكلام الكاذب لاغراض اخر واتباع بالجهل و
الا فاصل استعمال الالفاظ الذي عبارة عن استعمالها لغرض تفهيم المعنى الموضوع له موجود
فيه بل لو فرض كون المخاطب عالما بكذب المخبر وفرض ايضا ان المخبر عالم يكون المخاطب عالما
بكذبه كان معنى الاستعمال اعني ذكر اللفظ لغرض التفهيم ايضا موجودا فيه كما انه لو فرض
كون الغرض من الكلام هو لازم الفائدة لان ثمرة الحكم حينئذ علم المخاطب بعالمية كان
معنى الاستعمال ايضا موجودا فيه اذ المراد من تفهيم الموضوع له الذي اخذ في معنى الاستعمال
هو الاعم من التفهيم الفعلي والشأني والتفهيم في هذه الموارد التي فرض علم المخاطب بمفاد
الحكم شأني بمعنى ان استعمال الالفاظ فيها يكون لغرض التفهيم شأنا او لم يكن المخاطب
عالما بمفاده الحكم كان ذكر الالفاظ فيها لغرض التفهيم والا كان بغرض التفهيم مع فرض علم
المخاطب تحصيلا للحاصل وهو محال فثبت كون الكلام الكاذب كلاما حقيقة لغوية الا
انه مجاز اصولي اذ الاصل في الاخبار هو بيان الواقع كما ان الاصل في الاوامر هو البعث
المخاطب على ايجاد فعل المامور به وبهذا يكون هذا الاصل هو الغلبة واما مطابقة الخبر
لاعتقاد المخبر فان المخبر عالما ومعتقدا بمضمون الخبر فلا يكون على طبق الاصل حيث
لا اصل يدل على مطابقته لاعتقاده ولذا اعتبر في حصول العلم بمطابقته لاعتقاده
اشتراط عدالة المخبر واما بعد العلم بمطابقته لاعتقاده فهل يكون بعدم خطاء المخبر
مطابقة خبره للواقع مطابقا للاصل حتى يكون ظاهر حال الخبر بعد العلم بمطابقته لاعتقاد
المخبر هو عدم خطائه ام لا قلت نعم انه على طبق الاصل حيث ان الاصل عدم الخطاء
وعدم السهو والنسيان ومنها ان الله امر الكفار والعصاة ولم يرد منهما اما انه تعالى
امرهما فبالضرورة والاجماع واما انه تعالى لم يرد منهما فلوجوه آتية هذا صورة استدلال
الاشاعرة فثبت منه ان الطلب غير الارادة ولا بد اما ان يقال ان هذا صغرى القياس
وكبراه مطوية حتى ينتج القياس بان يقال انه تعالى امرهما بالطاعة ولم يرد منهما بحيث
لم يكن الطاعة منهما مرادة لله تعالى مع انها مامور بها فلا بد ان يكون المأخوذ في الاوامر
امرا وراء الارادة ثم كانت الكبرى مسلمة وكذا سقطوها للوضوح ولكن جزئي الصغرى
محتاجان الى قيام الدليل عليهما او يقال ان الاستدلال على صورة القياس الاستثنائي
وهو هكذا انه لو كان الطلب عين الارادة للزم اما ان يكون الكفار والعصاة غير مامورين
بالطاعة او يكون الطاعة منهما مرادة لله تعالى والتالي باطل بكلا جزئيه وكذا المقدم
اما بطلان الجزء الاول من التالي فبالضرورة والاجماع حيث انهما قاضيان على ان الكفار
والعصاة مامورين بالطاعة واما الجزء الثاني منه فلان ارادة الطاعة منهما ممتنعة
والممتنع لا يكون مرادا لله تعالى بالاتفاق واما وجه الامتناع فلوجوه الاول انه تعالى
قد علم منهما الكفر والعصيان وحينئذ جرى في علمه سبحانه ذلك امتنع ارادة خلافه
اعني الطاعة والايمان والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو مستحيل الثاني ان
الفعل قبل وجوده غير مقدور وارادة الغير المقدور ممتنعة فيجب ان لا يكون
الطاعة مامورا بها لانها لم توجد من الكفار والعصاة حتى تكون مقدورة الثالث انه اراد



٣٦

ما ارادة الطاعة ... [illegible]



انه اراد منهما الكفر والعصيان ومع ارادة الكفر والعصيان يمتنع ارادة الطاعة و
الا لزم الجمع بين ارادة الضدين وهو مستحيل الرابع ان ارادة الله تعالى الطاعة
تكون علة تامة لحصولها هذا تمام الاستدلال بهذا الدليل ولكنه حيث كان بصورة
القياس الاستثنائي فنجيب عنه اولا بما ذكره بعض المحققين من العدلية من منع
بطلان التالي بمعنى نمنع بطلان كون الطاعة منهما مرادة لله بل انها مرادة
له والوجوه المذكورة لبطلان كونها مرادة لله تعالى كلها شبهات في مقابل البداهة مضافا
الى انها مدفوعة بما ذكر في محله وثانيا سلمنا انها غير مرادة الا انا نمنع الملازمة بين القول بان الطلب
عين الارادة وبين كون الكفار والعصاة غير مامورين بالطاعة بل نقول انه عينها ومع ذلك
انهما يكونان مامورين بالطاعة حقيقة وذلك لما ذكرنا في الاوامر الامتحانية من ان الاوامر
استعملت في الكفار والعصاة لاظهار الارادة فيكون الامر فيهما امرا حقيقة لوجود
الاستعمال الحقيقي فيهما والغرض الداعي من امر الكفار والعصاة هو التعجيز حتى يصح العقاب
عليهما ومنها ان الطلب لو كان عين الارادة للزم بطلان العقد الواقع على سبيل الجبر
والاكراه والتالي باطل بالاجماع لانهم اتفقوا على صحة العقد المكره اذا تعقبه الاجازة
والمقدم مثله واما بيان الملازمة فلانه على القول بانه عينها ليس في الاوامر والانشائات معنى
قائم بنفس المتكلم وراء الارادة وهكذا في العقود فانه بناء على هذا القول ليس فيها وراء الطلب
النفسي والارادات معنى قائم بنفس المتكلم والمفروض انه ليس في العقد المكره الرضاء
وطيب النفس فاذن يقع العقد المكره من دون قصد المعنى فيكون باطلا اذ الاجماع قائم على
اشتراط قصد المعنى في صحة العقد ولذا قال صاحب المكاسب بان العقد المكره فانه لانه ليس
فيه قصد المعنى واورد عليه الشيخ الاستاد في المطالب بان العاقد المكره قاصد للمعنى الا انه
ليس فيه طيب النفس والرضا هذا تمام الاستدلال ولكنا نجيب عنه اولا
القائم في ضميره الا انه ليس فيه طيب النفس والرضاء هذا ان الطلب عين الارادة ومع ذلك ان في العقد
بالتحقيق الذي ذكرناه في الاوامر الامتحانية من ان الطلب عين الارادة ومع ذلك يكون ذكر اللفظ لاظهار
المكره قصد المعنى بناء على ان المقصود من ذكر عقد المكره واستعماله هو ذكر اللفظ لاظهار
بغرض التفهيم او لاظهار طيب النفس فيكون الاستعمال على معناه الحقيقي موجودا فيه فاذن لا يكون
العقد باطلا اذ قصد المعنى بمعنى اظهار طيب النفس موجود فيه ومما ذكرنا ظهر بطلان ما في المكاسب
والمكاسب معا ووجهه اما بطلان ما في المكاسب فلما عرفت من ان المكره ايضا قاصد للمعنى على معنى
ذكر اللفظ لاظهار طيب النفس فيبطل قوله ان المكره ليس فيه قصد المعنى واما ما في المطالب فلان
العقد المكره وان كان فيه قصد المعنى الا ان قصد المعنى فيه انما يكون على الطريق الذي ذكرناه
من ذكر اللفظ لاظهار طيب النفس لا على الطريق الذي اراده الاستاد الا باتيه من ان فيه
وراء طيب النفس قصد المعنى الانشائي القائم في ضمير المتكلم وايضا يتفرع على ما ذكرنا
انه فاع الاشكال المعروف من ان موضوع الاكراه والجبر غير متصور في قصد المعنى معنى
العقد بل انما يتصور بالنسبة الى لفظ العقد واما قصد معنى العقد فغير قابل للجبر والاكراه
فاذا قدرنا كونه مكرها في قصد معنى العقد كان العقد صحيحا مطلقا وان كان باطلا مطلقا فلا
معنى لصحة عقد المكره اذا تعقبه الاجازة ووجه انه فاع ظاهر مما ذكرنا من ان الاستعمال
معناه ذكر اللفظ لغرض اظهار تفهيم مدلوله لان الاكراه والجبر تعلق على اظهار التفهيم بان

كان لجبر العاقد عليه بنظر كلام المدلول والمعنى بدل اللفظ الكاشف عنه ولو لم يقصد المعنى
بحيث ان العقد مستعمل على معناه الحقيقي فيصح اذ تعقبه الاجازة بنا على الجواب عن
الاشكال المذكور واما الجواب عنه بان صحة عقد المكره محمول على ما اذا كان العاقد المكره
عالما بالمسئلة وكان بحيث يلتفت الى ان القصد غير قادح للعقد والاكراه فمدفوع بان
اطلاق الادلة واطلاق كلماتهم على صحة عقد المكره ما يابى حمل صحة عقد المكره على
ما اذا كان العاقد عالما بالمسئلة وغير ملتفت وثانيا بما ذكره من دوا فقنا في كون الطلب
بمعنى الارادة من ان العقد المكره وان لم يكن فيه قصد المعنى بناء على القول بان الطلب
عينها الا على القول بانه ليس في ضمير المتكلم وراء الارادة معنى قائم بنفس المتكلم
فيلزمه بطلان العقد المكره الا ان الاجماع القائم على صحة عقد المكره يدل على صحته
ولو لم يكن فيه قصد المعنى اذ الاجماع لبي والقدر المتيقن منه ان لا يكون العاقد
لاغيا ولاهيا ولا وانيا ولا غير قاصد للفظ واما قصد المعنى فلا يشترط في صحة عقد المكره
بل مجرد الاكراه على لفظ العقد يكفي في تحقق عقد المكره ومنها انه لو كان الطلب
عين الارادة يلزم ان لا يحصل الفرق بين الانشاءات بعضها مع بعض كالطلب والتمني
والترجي لوضوح انه بعد ما لم يكن في الانشاء امر وراء الارادة وكان الانشاء عبارة
عن اللفظ المسبوق بالارادة لم يكن فرق بين ان يقول المتكلم اسقني ماء بصيغة الامر او يقول
ليت الماء حاضر عندي لكن انه قد حصل منه الارادة اعني العلم بالنفع الموجب للميل ثم
انه طلب المراد بذلك اللفظ فقال اسقني ماء وكذا التمني بقوله ليت الماء حاضر عندي
حيث انه قد حصل منه اولا الارادة ايضا اعني العلم بالنفع الموجب للميل ثم طلب المراد
بذلك اللفظ وحاصل وجه الملازمة ان في الانشاءات جميعها وجود الارادة اي العلم
بالنفع فلو لم يكن فيها وراء الارادة شيء اخر يلزم عدم الفرق بين بعضها مع البعض
الاخر والحال ان بين الامر وبين ليت وامثاله من الانشاءات فرق بين بالضرورة
فوجه الفرق بينها كاشف بوجود شيء وراء الارادة بحيث كان ذلك الشيء
الاخر القائم بنفس المتكلم الذي يقول الاشعري موجبا للفرق
لان لا يكون الامر تمنيا والتمني ترجيا وهكذا والجواب عن ذلك تارة بما قيل
من ان الفرق بينها انما يكون باعتبار اللفظ بمعنى حيث لم يكن في جميعها امر اخر وراء
الارادة كان الفرق بينها لفظيا احدها يسمى بالامر والاخر بالتمني واخرى بان الفرق
بينها على نحو الفرق بين التصريح والكناية فيقال ان الامر والطلب يكون دلالته
على ارادة الماء وطلبه بالصراحة بخلاف التمني كقوله ليت الماء حاضر عندي
فان دلالته على طلب الماء وارادته يكون بالالتزام حيث انه صريح في الكيفية
النفسانية اعني الحب بالماء والميل اليه ولكن تلك الكيفية النفسانية
تكون مسببة عن الارادة التي تكون عبارة عن العلم بالنفع فدلالة ذلك
اللفظ على نفس الحب يكون بالصراحة وعلى طلب الماء ~~وارادته~~ بالالتزام نظير الجواد و
كثير الرماد في قوله فلان كثير الرماد اي انه جواد فان دلالة جواد على جوده بالصراحة اي دلالة
كثير الرماد على جوده يكون باللازم حيث ان كثير الرماد لازم لجوده ومن هنا يظهر للمتامل





في ورقة الحكم ... [illegible]

للمتامل ان الفرق بين التمني والترجي وبين سائر الانشاءات بعضها مع بعض فتلك الدلالة
والمحصل الجواب انا نلتزم بان الطلب عين الارادة وانه ليس في الامر شيء وراء الارادة و
مع ذلك كان الفرق حاصلا بين الامر وبين سائر الانشاءات على نحو الفرق بين الصراحة و
الكناية حيث ان دلالة سائر الانشاءات على طلب الشيء يكون باللوازم واما فرق سائر
الانشاءات بعضها مع بعض يكون دلالته على الطلب على انحاء اللوازم كما هو ويتفرع
على ما ذكرنا انه دافع الاشكال الذي ذكره البعض من انه بعد ما لم يكن في العقود والانشاءات
غير اللفظ والارادة شيء اخر فما الفرق بين البيع والصلح التي على المعاوضة في عالم اللب
الى ان البيع كما يكون في عالم اللب عبارة عن مبادلة مال بمال كذلك الصلح فانه ايضا مبادلة
مال بمال في ذلك العالم ومع ذلك فالاول احدى تغير العقد الاخر ومن حيث يسمون
ذلك تارة بالبيع واخرى بالصلح والعرف ليس في العقود وراء الارادة شيء اخر
حتى به يسمى البيع بيعا والصلح صلحا ووجه الاندفاع انا نلتزم بانه ليس في العقود و
الانشاءات شيء وراء اللفظ والارادة الا ان الفرق بينهما حاصل من حيث ان البيع يدل
صريحا على النقل والمبادلة الذي يكون لازمه هو التمليك ومعناه في الفارسي
كذشت وسازش بخلاف الصلح فانه صريح في دلالته على التمليك الذي يكون لازما للنقل
والمبادلة ويكون النقل لازما له ولكنه يدل على النقل والمبادلة بالالتزام اذ التمليك
الذي كان في الفارسي يعني سازش وكذشت انما يحصل بعد النقل والانتقال ومنها
انه لو كان عين الارادة وكان لفظ الامر كاشفا عن الارادة فقط للزم ان لا يكون فرق
بين الانشاء كلفظ افعل مثل اضرب وبين الاخبار كلفظ اريد منك الضرب اذ كما
ان التركيب الثاني الذي كان من الجملة الخبرية متى اطلق يكون كاشفا عن وجود الارادة
لا محالة كذلك التركيب الاول الذي كان من الانشاء اعني اضرب فانه ايضا على زعمكم
القول بعدم وجود النسبة الانشائية القائمة بنفس المتكلم غير الارادة كاشف عن الارادة
فقط فبان شيء صار الاخبار اخبارا محتملا للصدق والكذب دون الانشاء ولازم زعمكم
كون كل واحد منهما محتملا للصدق والكذب واللازم باطل بالاتفاق والملزوم مثله والجواب
عن ذلك بوجوه الاول الفرق بينهما بالاستقلال وعدمه من حيث الوضع حيث
ان دلالة افعل على الارادة دلالة على المعنى الحرفي بخلاف اريد منك الضرب فان دلالته عليها
دلالة على المعنى المستقل وتقريبه ما عرفت في الجواب عن الفرق بين الهيئة والمادة
مثل اضرب وارادة الضرب والجواب عنه هو الجواب الذي تقدم من انه مجرد حيث
انه لم يكن موجبا لكون افعل انشاء غير محتمل للصدق والكذب وكون اريد منك
الضرب اخبارا محتملا للصدق والكذب مضافا الى ان الفرق هو ان هنا من جهة
ان وضع اريد منك الضرب بالوضع الاسمي لهذا التركيب ايضا كوضع اضرب وضع حرفي
غير مستقل بالمفهومية اللهم الا ان يقال ان المراد من اريد منك الضرب انما يكون

من حيث وضع الجملة من حيث هي بناء على ثبوت الوضع للجملة كما هو الحق ضرورة انها لا
يكون وضعها مستقلا بالمفهومية ومع ذلك قد عرفت ان ذلك الفرق غير مجد الثاني
الفرق بينهما على نحو الاطلاق والتقييد حيث ان اريد منك الضرب كاشف عن ارادة
المتكلم الضرب مطلقا سواء كان مع عدم الرضا بالترك او لا مع عدمه بخلاف اضرب
فانه كاشف عن ارادة الضرب مقيدة بعدم الرضا بالترك وفيه ان ما ذكرت من الفرق
يكون دالا على كون الارادة جزء لما وضع له لفظة اضرب ونحوه حيث ان الجزء الآخر له
هو عدم الرضا بالترك والحال ان ظاهر كلام العدلية القائلين بانه ليس في اضرب ونحوه
من الاوامر غير الارادة انحصار مدلول الامر بنفس الارادة ليس الا وحرمته بان منشأه
لان غرضهم من انحصار مدلول الامر بنفس الارادة هو نفي غير الارادة من الطلب بمعنى
ان الغرض هو نفي خصوص الطلب في الاوامر ولم يكن مقصودهم بيان الانحصار رأسا
فقط ومثل تلك العبارة منهم كثير منها انهم يقولون ان الامر حقيقة في الوجوب
والحال ان مدلوله المطابقي ليس الوجوب بالمرة اي الامر لا يدل عليه بالالتزام المطابقي
بل الوجوب خارج عن مدلوله المطابقي والتضمني على ما سيجيء فيكون الامر دالا
عليه بالدلالة الالتزامية كما هو صريح بعض المحققين ولو لم تقبل ذلك منا فلا نضايق
ايضا على القول بكون الوجوب من مدلوله التضمني لا المطابقي ومع ذلك لم ينحصر مدلوله
بالوجوب خاصة والحال انهم قالوا انه حقيقة في الوجوب ليس الا فاذن كان
مقصودهم نفي كونه حقيقة في غير الوجوب من الندب او الطلب وكيف كان فالجواب
عن هذا الفرق انه وان كان فارقا الا انه فرقا مثبتا الا انه غير مجد ايضا لانه لا
يصير موجبا لجعل ما كان كاشفا عن الارادة المقيدة انشاء وعن الارادة المطلقة
اخبارا فاللازم بيان الفرق بغير ذلك لامحالة الثالث الفرق بينهما بان جملة
اريد منك الضرب تكون كاشفة كشفا تصديقيا بحسب وضعها عن وجود ارادة الضرب
ووقوعها بخلاف اضرب فان له كشفا تصوريا بحسب وضعه عن وجود ارادته ووقوعها
ارادته لا كشفا تصديقيا ولو فرض ان يكون له كشف تصديقي عن وجودها ووقوعها
فانما هو بحسب وجود القرينة لا بحسب وضعه وبيان ذلك ان هيئة لفظ اضرب او
افعل من حيث كشفها التصوري عن وجود ارادة الضرب تكون كمادة اريد منك الضرب
مع قطع النظر عن الهيئة الاخبارية اعني كون اريد فعلا في كونهما يكشفان كشفا تصوريا
لا تصديقيا عن وجود الارادة فكما ان مادة تركيب اريد منك الضرب بعد تعريتها
عن الوضع الهيئي وبعد ملاحظة مفاد هذا التركيب التقييدي وهو ارادة الضرب منك
تكون فيها نسب متعددة احدها نسبة الارادة الى المتكلم والثاني نسبتها الى المخاطب
والثالث نسبتها الى المتعلق اعني الضرب فالمستفاد من مجموع تلك النسب في ذلك
التركيب التقييدي هو الكشف التصوري عن ارادة المتكلم من المخاطب الضرب وكذلك



وكذا الكلام في هيئة اضرب فانها بلفظها الواحدة تدل على ما يدل عليه مادة اريد منك الضرب من
تلك النسب المتعددة فتكون كمادة اريد منك الضرب في كونها باعتبار مجموع تلك النسب
المتعددة المأخوذة فيها كاشفة عن وجود الارادة بالكشف التصوري لا التصديقي من غير فرق بينهما
نعم الفرق بينهما انما هو حاصل من جهة ان مادة اريد منك الضرب بالوضع الهيئي تكون كاشفة
عن وجود الارادة ووقوعها بالكشف التصديقي بمعنى ان مادة اريد منك الضرب بعد
طرو هيئة اريد منك الضرب على المادة تكون بالوضع كاشفة بالكشف التصديقي عن
وجود الارادة وبهذا صار جملة اريد منك الضرب جملة اخبارية محتملة للصدق والكذب
من حيث تطابقها للواقع وعدم تطابقها له بخلاف هيئة اضرب او افعل فانها على حسب
وضعها لا تكون كاشفة عن وجود الارادة الا بالكشف التصوري لا التصديقي وبهذا
صار هيئة اضرب انشاء غير محتمل للصدق والكذب ولكن صيرورة هيئة اضرب كاشفة
عن وجود الارادة بالكشف التصديقي انما تكون بواسطة القرينة العامة الناشئة
من الاستعمالات في المحاورات وهي ظاهر حال المتكلم كما ان الخصم قائل بذلك بل صرح
بذلك صاحب الحاشية حيث قال لان الظاهر من الزام المأمور بالفعل كون ذلك مرادا للآمر
بحسب الواقع حتى يقوم دليل على خلافه وهذا القدر كاف في الفرق بين كل من الاخبار فليكن
كاشفا تصديقيا عن وجود ارادة المتكلم بحسب وضع الجملة وذلك جائز في قوله اريد
منك الضرب حيث ان مادة هذه الجملة في صورة تعريتها عن الوضع الهيئي عنها وان كانت
من قبيل الانشاء بمعنى انها وان ليست فيها الا الكشف التصوري حسبما عرفت ولكن بعد
طرو الوضع الهيئي على المادة تكون بهذا الوضع كاشفة بالكشف التصديقي عن وجود الارادة
ولكن الذي كان من الانشاء ليس دلالته على وجود الارادة تصديقيا على حسب وضعه الهيئي
بل انما دلالته على وجودها تصديقيا انما تكون على واسطة القرينة التي قد مرت اليها الاشارة
ففي اضرب ونحوه قد اجتمع دالان على الارادة احدهما هو اللفظ والثاني هو القرينة
العامة بخلاف اريد منك فان الدال في هذه الجملة ليس الا نفس الجملة فاذن حصل
الفرق بين الاخبار والانشاء وبما لا يكون التزاما بما ذكره المحقق الخونساري من القول
بوجود النسبة الانشائية في الجمل الانشائية ولا بما يقوله الاشاعرة من وجود
الحالة النفسانية القائمة بنفس المتكلم قبل صدور الامر منه حيث يسمونه بالطلب
والبعث والاقتضاء وهذا الفرق وان كان في الظاهر على حسب اعتراف الخصم يكون
جامعا للاشكال رأسا لانه يدل على ان دلالة اضرب على وجود الارادة تصديقا انما
هي بواسطة القرينة فهيئة اضرب مع القرينة تكون اخبارا المحتملة للصدق و
الكذب مثل هيئة اريد منك الضرب فيثبت الفرق بين اضرب واريد بما
عرفته وذلك الفرق على فرض تماميته يكون نافعا بحيث يرتفع به الاشكال الا
ان الكلام في النفس شيء وهو ان القرينة العامة الناشئة من الاستعمالات المتعددة

حاصل قوله الخصم عدم اعتراف

ليت كاين القرائن المقالية والحالية الكاشفتين عن بينونة مفاد اللفظ ومفادها فان جليّا وضح عن كونه له اللفظ بل انها على حسب محاورات الوضع يكون مفاد له مما ليس من اهل هذه المعاورات بالجزء عما وضع له اللفظ فيصير معناه جزء المعنى الموضوع له اللفظ فيكون ظهوره كظهور الالفاظ جهة الاعتبار يكون دلالة اضرب على وجود الارادة مع القرينة مثل اريد منك الضرب بحسب الوضع من جهة انهما قرينتان يكشفان عن وجود الارادة بالكشف التصديقي نحو لم يحصل الفرق بينهما الا ان الفرق بينهما يكون كالفرق بين لفظ الله اكبر اذا قاله المؤذن وبين قول المخبر بانه دخل الوقت من حيث ان لفظ اضرب موضوع للاعلام على وجود الارادة ولاظهار وجودها ولذا صار انشاء غير محتمل للصدق والكذب كلفظة الله اكبر حيث انه اعلام لدخول وقت الصلاة بخلاف قوله اريد منك الضرب فانه شهادة واخبار على الارادة كما ان دخل وقت الصلاة فانه يكون شهادة واخبارا بدخول الوقت فان شئت فارجع امر الفرق بينهما الى الاجمال والتفصيل فقل ان الله اكبر يكون كنصب امارة على رأس الفرسخ حيث ان له في عالم وضعه في المكان الفلاني دلائل عديدة منها كون ذلك المكان رأس الفرسخ فالله اكبر يكون ايضا كذلك حيث ان من جملة دلائله ودلالاته يكون اعلاما بدخول الوقت بخلاف دخل وقت الصلاة فانه منحصر دلالته بذلك الاعلام فقط وتفصيله ما هو مذكور في البدايع فليرجع اليه الخامس انا وان قلنا ان اضرب كاشف عن الارادة الا انه ليس بعنوان ان اللفظ وضع بازائها حسبما عرفت بل اللفظ انما وضع بازاء البعث والطلب فالطلب انما يحدث بحدوث اللفظ وليس عبارة عن حالة قائمة بنفس المتكلم قبل حدوث اللفظ كما يقول به الاشعري حيث قال ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وعلى هذا فقد علم مما ذكرنا شيئان احدهما الفرق بين الاخبار والانشاء حيث ان الاول يكون كاشفا عن الارادة على حسب الوضع دون الثاني فكشفه عنها انما يكون بواسطة القرينة وثانيهما ان الامر وضع للطلب والطلب لا يكون عنوانا اوليا متاصلا قبل اللفظ بحيث يكون اللفظ كاشفا عنه بل انه عنوان ثانوي يحدث بحدوث اللفظ كالتأديب الحاصل من الضرب فهو معلول اللفظ بمعنى كون اللفظ سببا لحدوثه فاذن علم فساد قول الاشعري القائل بانه صفة قائمة بالنفس قبل وجود اللفظ فحاصل الفرق الخامس انا قد ذكرنا سابقا ان الطلب والبعث والالزام الذي كان فعلا خارجيا من افعال الجوارح يكون عنوانا ثانويا يحدث بحدوث اللفظ على ان يكون اللفظ علة وآلة لحدوثه وحصوله فحينئذ نقول ان لفظة اضرب وافعل موضوع لذلك العنوان الثانوي الذي يحدث بحدوث اللفظ بحيث كان معنى اضرب هو الطلب والبعث الذي كان فعلا خارجيا فاذن انشاء غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الطلب الذي هو العرض القائم في ضمير المتكلم لا يكون قابلا لاحتمال الصدق والكذب بخلاف اريد منك الضرب فانه لا يكون موضوعا للطلب والبعث حتى يكون ايضا انشاء بل انه موضوع



ما اورده الخصم من ان الطلب عين الارادة

موضوع لوجود الارادة واخبار عنه ولذا صار محتملا للصدق والكذب فان قلت ان ما ذكرنا هنا مناقض لما ذكر سابقا وعدول عنه اذ الذي ذكر آنفا هو انه ليس في الانشاء قبل اللفظ في ضمير المتكلم شيء وراء الارادة حتى يكون اللفظ كاشفا عن الارادة واما الطلب والبعث فيكون عنوانا ثانويا خارجا عن مدلول اللفظ وما ذكر هنا يدل على ان الطلب هو ما وضع له اللفظ وهو مدلوله قلت ان هذا غير مناف لما سبق لان الغرض هناك ليس الا بيان ان اللفظ كاشف عن الارادة ليس الا بمعنى ان الحالة النفسانية التي كانت في ضمير المتكلم قبل اللفظ هو الارادة فقط فيكون اللفظ كاشفا عن تلك الارادة التي كانت في السابق ردا على الاشعري القائل بان في ضمير المتكلم شيئا وراء الارادة فالمقصود هناك بيان الرد على الاشعري بان اللفظ كاشف عن الارادة فقط واما الطلب والبعث والالزام فهو عنوان ثانوي يحدث بحدوث اللفظ لان اللفظ كاشف عنه وليس الغرض هناك بيان وضع اللفظ على ان يكون الارادة تمام الموضوع له او جزء الموضوع له او انها خارج عنه ولكنه غرض الوضع اللفظ وليس الغرض مسوقا لبيان هذه الجهة بخلاف الغرض هيهنا فانه لبيان ما وضع له اللفظ وقد عرفت ان الطلب انما يكون مما وضع له لفظ الامر ولكنه يحدث بحدوث اللفظ فان قلت ان ما ذكرتم هنا مستلزم للدور لان وجود الامر موقوف على وجود المعنى اعني الطلب في الخارج ولو توقف وجود المعنى على اللفظ الامر من جهة كونه محدثا بحدوث اللفظ لكان هذا دورا قلت اولا ان هذا الدور مشترك الورود بين ان يكون لفظ الامر موضوعا للانشاء الى او يكون موضوعا للفعل الذي رجحناه ان التوقف في الطرف الاول مسلم واما في الطرف الثاني فليس من التوقف في شيء بل ان فيه الاستلزام لا التوقف لان وجود العلة مستلزم لوجود المعلول لا متوقف عليه واين الاستلزام من التوقف فثبت بما ذكرنا ان حاصل الفرق بين اضرب ونحوه من افعل وبين اريد منك الضرب منحصر بالوجوه الخمسة وان ابيت عن ذلك فاوردنا عليك ايها الاشعري بالنقض على انه ما الفرق بين اضرب وبين اطلب منك الضرب بصيغة الاخبار دون الانشاء والحاصل انا لا نكون قائلين بان الطلب عين الارادة فاورد علينا الاشعري بانه بناء على هذا الوجه يكون مادة الارادة بصيغة الاخبار فيقال اريد منك الضرب كان الفرق غير حاصل بينه وبين اضرب بصيغة الانشاء فنقول صار الاول جملة خبرية والثاني جملة انشائية ولقد اجبنا عن ذلك ببيان الفرق بينهما بالوجوه الخمسة ثم ان هنا وجها سادسا لبيان الفرق بينهما وهو ان بيان الفرق بينهما الفرق الذي ذكره الاشعري لما اوردنا عليهم من النقض المذكور بناء على قولهم بان الطلب غير الارادة فانهم ان ذكروا النقض حقا كان ذكر الفرق هو الفرق بينهما والا كان الفرق منتفيا بينهما واما النقض فبيانه ان الاشعري لما كانوا قائلين بان الطلب غير الارادة فنحن نعبر مادة الطلب بصيغة الاخبار فنقول ما الفرق بين اطلب منك الضرب بصيغة الاخبار وبين اضرب فكما ان اطلب منك الضرب كاشف عن الطلب وكذلك لفظ اضرب فحينئذ صار اضرب انشاء غير محتمل للصدق والكذب واطلب منك الضرب اخبارا محتمل

محتمل لها فان قلت ان الفرق بينهما حاصل من جهة ان اضرب موجد للمعنى القائم في خلد المتكلم وراء الارادة عند
الاشاعرة وهو الطلب فيكون ذلك المعنى محدثا بحدوث لفظ الامر واللفظ علة لحدوثه ولاجل ان الطلب
في اضرب كان محدثا بحدوث لفظ الامر كان اضرب انشاء بخلاف اطلب منك الضرب فانه كاشف عن الطلب
الذي كان قائما بنفس المتكلم ولذا كان اخبارا محتملا للصدق والكذب قلت اولا ان معلول اللفظ لا
يمكن ان يكون موضوعا له لذلك اللفظ اذ الموضوع له لا بد ان يكون قبل اللفظ والمعلول لا
يكون الا بعد العلة فعلى هذا كيف يقال ان اضرب موجد للطلب وهو يحدث بحدوث اضرب مع ان
الطلب الذي كان معنى قائما بنفس المتكلم يكون عند الاشاعرة موضوعا له لفظ الامر وثانيا نسلم انه
يمكن ان يكون المعلول موضوعا له اللفظ بان يتعقل ان يكون لفظ الامر موضوعا لما كان اللفظ
يوجده وهو يحدث بحدوث اللفظ الا انا لا نسلم ان ذلك المعلول الذي كان موضوعا له لفظ الامر هو
الحالة النفسانية المسماة بالطلب حتى يثبت الكلام النفسي بل نقول ان ذلك المعلول الذي كان ما وضع
له لفظ الامر انما هو الطلب والبعث الذي كان عنوانا ثانويا فصار ذلك المعلول محل النزاع بيننا و
وبين الاشاعرة حيث انا نقول انه هو البعث الذي كان عنوانا ثانويا وهم يقولون انه هو الحالة
المسماة بالطلب فلا بد من الرجوع الى الادلة بانها هل تدل على ما زعموه او تدل على ما زعمناه وقد مر
ان الوجدان وغيره يدل على ما اخترناه لا غيره وحاصل اصل النقض والاشكال هو انه لو بنينا بانه
يتعقل ان يكون المعلول هو الموضوع له فيمتنع ان يكون ذلك المعلول هو الحالة النفسانية وراء الارادة
حتى يثبت الكلام النفسي بل نقول انه هو العنوان الثانوي اعني الطلب والبعث فعلى هذا لا بد ان
يعلم ان المختار في المسئلة ما ذا هل لفظ الامر كاشف عن الارادة او موضوع لها او انه موضوع
للعنوان الثانوي الذي كان فعلا خارجيا اعني الطلب والبعث فنقول لو قيل في مقام كاشفية
اللفظ عن المعنى ان لفظ الامر كاشف عن الحالة النفسانية وراء الارادة كما هو مقالة الاشاعرة
فنقول انه كاشف عن الارادة ليس الا ولو قيل في مقام علية اللفظ للمعنى ان لفظ الامر علة للحالة
النفسانية التي محدثة بحدوث اللفظ فنقول ان لفظ الامر موضوع للعنوان الثانوي الذي كان
فعلا خارجيا وهو الطلب والبعث هذا كله من باب المماشاة والتنزل ولذا ذكرنا النقض والايراد
عليه ولكن التحقيق في الفرق بين الاخبار والانشاء ان الانشاءات كلفظ اضرب ونحوه موضوعات
للارادة وكواشف عنها ليس الا الا انه قد لوحظ فيها معنى الطلب والبعث الذي كان من
العناوين الثانوية بمعنى لا بد فيها ملاحظة العنوان الثانوي جزما فبملاحظته فيها صار جميع
الانشاءات غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الاخبار فانه وان كان ايضا موضوعا للثبوت
الارادة وكاشفا عنها الا انه لم يلاحظ فيه معنى الطلب كلية بمعنى ان الاخبار لو علم بملاحظة
فيه الطلب وملاحظة الطلب في خصوص اطلب منك الضرب غير مناف لعدم ملاحظته في الاخبار
نوعا وكلية ومنها ما ذكره المحقق الخراساني في حاشيته ردا على المحقق السبزواري القائل بوجوب
مقدمة الواجب حيث ان السبزواري في باب مقدمة الواجب لما استدل على وجوب المقدمة
بانحصار مدلول الصيغة بنفس الارادة وقال كيف يسوغ ان يكون مدلول الصيغة المتداول
عند الخاصة والعامة معنى نفسانيا لم يجده العقلاء ولم يميزوه بعقولهم

فلا بد ان يكون اللفظ كاشفا عنه لا محدثا له



عج

في ثمرات المسئلة

ودعوى هذا الا مكابرة واضحة بحكم الحدس الصحيح ببطلانه واذا ثبت ان الجمل الطلبية تدل على الارادة الحتمية المتعلقة
بمقدماته الى اخر ما ذكره فقال المحقق الخراساني في رده وفيه نظر لانه اذا كان الطلب هو الارادة
وكان المطلوب من الصيغة الموضوعة للطلب اعلام المخاطب بحصول الارادة في النفس لزم ان يكون
وضع الجمل الطلبية لغوا غير محتاج اليه الى ان قال انما حصول الطلب مع حصول مفهوم تلك الصيغ
فعند سماع تلك الصيغ والانتقال معانيها يحصل الانتقال الى الطلب لشدة تقاربهما
واتصالهما حتى ان النفس لا تكاد تفرق بينهما انتهى كلامه في محل مرامه ما ذكره ادعاء ان الطلب
ليس هو الارادة وان الغرض من الصيغ الانشائية ليس هو حصول الارادة ولا هو حصول الاعلام
عنها في النفس بل يجب ان يكون امرا اخر غير الارادة ولا يجوز ان يكون امرا مثل الارادة متوقفا على
تصور المطلوب والمطلوب منه فيكون الغرض من الصيغ الاعلام بحصوله في النفس او السمعيات فالكل
فنقول اعلم ان ما ذكره المحقق السبزواري وان لم يخل عن مجال الكلام فيه الا ان التكلم فيه يأتي في
باب مقدمة الواجب ان شاء الله على وجه الاتم وانما الكلام هنا فيما ذكره المحقق الخراساني لان حاصل
ما ذكره في المقام على ما يستفاد من كلامه هنا هو ان في الجمل الانشائية اشياء اربعة احدها الارادة
والثاني النسبة الانشائية والثالث الطلب لكونه باللفظ والرابع لفظ الامر كما فعل او
نحوه مثل ولكن وفيه ان ذلك مردود بالنقض والحل الا انه قد التفت الى النقض فذكر ما به دفعه و
لكن الايراد الحل وارد عليه غير مندفع اما النقض فلانه لما قال لو كان الطلب هو الارادة فيلزم
ان يكون وضع الجمل الانشائية للنسبة الانشائية لغوا غير محتاج اليه لقلنا بالنقض ان ذلك مقلوب
عليه ونقول لو كان الطلب غير الارادة للزم ان يكون وضع الجمل الانشائية للنسبة الانشائية لغوا
لان النسبة الانشائية لا تكون بمعنى الطلب ولا مدخل لها في الاعلام بالطلب على التقريب المذكور في كلامه
ولانه التفت الى هذا النقض ودفعه بما قال في اخر كلامه من ان الطلب لما كان حصوله مع
حصول مفهوم تلك الصيغ فعند سماع تلك الصيغ والانتقال الى معانيها يحصل الانتقال الى
الطلب ايضا لشدة تقاربهما واتصالهما حتى ان النفس لا تكاد تفرق بينهما انتهى كلامه
فنعم ما تفطن في خصوص ذلك واما الحل فلانك بعد ما عرفت الامر الثاني من الامور السابقة
الذي كان مفاده ان النسبة الحكمية التي كانت ثابتة في عبائر اهل الميزان انما هي مبتنية على
القول بالكلام النفسي الذي اتفق الاصحاب على بطلانه تعرف ان الكلام لا يحتاج في تحققه
عند المتكلم العالم بالوضع الشرعي بما يقول الى نسبة مطلقا انشائية كانت ام خبرية وعلى هذا فليس
في تحقق الكلام احتياج الى نسبة حتى يقال بان الجمل الانشائية انما
وقعت بازاء النسبة فاذن لو كان الطلب بمعنى الارادة للزم لغوية ما ذكره كذا فليتامل وراجع
الامر الثاني حتى تفهم بعين البصيرة هذا تمام الكلام في المسئلة بقي الكلام في ثمراتها وهي
كثيرة احدها في تعريف البيع وسائر العقود الذي اختلف فيه اختلافا شديدا الى اقوال متكثرة
فقيل انه عبارة عن الايجاب والقبول كما عن المحقق وغيره وقيل انه عبارة عن نقل الملك

الصيغ

بعوض وقيل انه المبادلة وقيل انه التمليك وقيل انه الانتقال كما لا يخفى على من رجع الى البيع ونحوه ومن التامل فيما مر
يظهر حال هذه التعاريف لان الآن آت كلها على نسق واحد فاذا ابطلنا النسبة الانشائية في الامر و
قلنا انها لا يعقل تصورها فيه فلا فرق بين الامر وسائر الانشاءات كالنهي والترجي والبعث ونحو ذلك في
ذلك وسيأتي فيها جميع ما ذكرناه هنا كما عرفت فاذا كان في الامر اشياء ثلث اثنان منها اعني الارادة
واللفظ الامر متفق عليها وواحدة منها مختلف عليها بين الاشاعرة والعدلية اعني النسبة
الانشائية القائمة في ضمير المتكلم وكذا الكلام في البيع ونحوه فان فيه ايضا شيئين متفق عليهما اعني
لفظ بعت والرضا وطيب النفس بالمبادلة وواحد مختلف فيه وهو انشاء التمليك والنقل على
المعنى المصدري ووجه الثمرة انه ان قلنا في الامر بالنسبة الانشائية وراء الارادة واللفظ
كما عليه مذهب الاشاعرة فنقول في البيع ايضا انه حقيقة في انشاء التمليك والنقل على ان يكون
الاضافة بيانية فعلى هذا لا يصح تعريف البيع الا بالنقل والتمليك والمبادلة ونحوها واما تعريفه
بالايجاب والقبول فلا يصح بناء [illegible] على هذا المذهب الا على وجه التسامح بان يتسامح في
التعريف فيقال ان البيع حقيقة في الايجاب والقبول الدالان على النسبة الانشائية كما يقال
ان الامر بناء على مذهبهم حقيقة في القول المخصوص الدال على الطلب واما ان قلنا ان مدلول
صيغة الامر ليس الا الارادة وان اللفظ كاشف عنها وان الطلب والالزام والتكليف كلها
عناوين ثانوية طارية على اللفظ فنقول في البيع ايضا ان مدلوله ليس الا الرضا وطيب النفس
بالمبادلة وان النقل والتمليك ونحوهما انما هي عناوين ثانوية طارية على اللفظ الدال على
الرضا وطيب النفس بالمبادلة وان النقل والتمليك ونحوهما انما هي عناوين ثانوية طارية على
اللفظ الدال على الرضا وطيب النفس فعلى هذا لا يصح تعريف البيع الا بالايجاب والقبول
الدالين على الرضا وطيب النفس بالمبادلة كما ذكره المحقق القمي واما تعريفه بنفس النتيجة اعني
الانتقال والمراضاة بالقبول فهو وان كان ايضا صحيحا بناء على هذا ايضا من ان مدلوله كالامر
ليس الا المراضاة الا ان القائل بهذا التعريف نادر والقول به ضعيف مضافا الى ان هذا
التعريف غير منطبق على جميع تعاريف البيع وان قلنا ان صيغة الامر حقيقة في تلك العناوين
الثانوية بانفسها فنقول هنا ايضا ان صيغة البيع حقيقة في نفس التمليك او النقل لا في الا
انشائها ولكنا بعد ما ابطلنا القول بالكلام النفسي تعرف فساد تعريف المشهور للبيع بانه
نقل مال بعوض ومبادلة مال بمال او نحو ذلك كما تعرف صحة تعريفه بالايجاب والقبول
الدالين على المراضاة وطيب النفس اللهم الا ان يكون مراد المشهور من تعريفه بالتمليك
والنقل المصدري الذي كان فعلا خارجيا للمكلف هو ذلك العنوان الثانوي الذي كان
طاريا على اللفظ ومتصادقا معه في الخارج نظير الضرب والتاديب فكما ان الضرب في الخارج
بنفسه هو التاديب الذي كان متبايناً من الضرب وكذا التمليك والنقل المصدري فانه هو

الايجاب



في ثمرة مسألة ان الطلب عين الارادة او غيرها

٤١

الايجاب والقبول فحينئذ كان تعريفه بالنقل المصدري مع تعريفه بالالفاظ حيث ان النقل والتمليك على هذا هو المعنون
عنوان ثانوي للفظ ونحو يصح التعريف بالنقل ولكن هذا التوجيه فاسد لان مرادهم من تعريف البيع
بالنقل ليس هو ان يكون النقل عنوانا ثانويا للفظ بل مرادهم منه ان النقل والتمليك يكون معنى
مستقلا للبيع والا فلا معنى لايرادهم على من عرفه بالايجاب والقبول بان معنى البيع ليس هو الايجاب
بل النقل فلو كان مرادهم من النقل او التمليك هو العنوان الثانوي لكان الايراد غير وارد اذ
معنى البيع بناء على ان النقل يكون من العنوان الثانوي ليس الا هو اللفظ اعني الايجاب والقبول
والقبول فهذا دليل على ان مرادهم منه ليس هو العنوان الثانوي بل مرادهم منه هو
انشاء النقل والتمليك الذي يكون متفرعا على ثبوت الكلام النفسي فلما لم يكونوا
قائلين بالكلام النفسي الذي ابطلناه كان تعريفه بالنقل فاسدا مع انه لو كان مرادهم
منه هو العنوان الثانوي كان هذا التعريف نظير قوله شهد به الكرام اي احب فانك من اهل
الالفاظ الاجنبية لان معنى البيع بناء على ان النقل يكون من العنوان الثانوي ليس الا هو الايجاب
والقبول فاذن في مقام التعريف لا معنى لترك التعبير بتعريفه بالايجاب والقبول مع تعبيره
بالعنوان الثانوي الذي كان المراد منه هو الايجاب والقبول وليس هذا الا ان يكون كاللفظ
الاجنبية ومما يتفرع عليها اختلاف الاصحاب في وجوب التورية لو تمكن منه بعد ما اتفقوا على جواز الكذب
حال الاضطرار فالمشهور منهم وجوب التورية بما يخرج الكلام عن الكذب لئلا يقع في الكذب ودليلهم
ان الكذب قبيح عقلا وهو لا يسوغ الا في مقام الضرورة والاضطرار اليه اذ الضرورة تبيح المحظورات
ومع التمكن من التورية لم يضطر الى الكذب فالاضطرار بالكذب لا يتحقق الا مع عدم تمكنه من التورية
وذلك لبنائهم على ان التورية صدق وخالفهم بعض حيث قال بعدم وجوب التورية متمسكا
باطلاق ان الكذب في مقام الضرورة والاضطرار احلى من العسل واعلم ان المراد بالتورية
على ما صرحوا به هو ذكر اللفظ وارادة خلاف ظاهره من دون نصب قرينة دالة على المعنى
المراد الذي يكون خلاف ظاهر اللفظ ومعياره هو ان يكون اللفظ قاصر الدلالة بالنسبة
الى ذلك المعنى الخفي الذي اراده المتكلم بحيث يكون ذلك المعنى خلاف الظاهر فعلى
هذا فنقول في بيان الثمرة ان هذا اي وجوب التورية وتحقق موضوعها مبني على القول
بالكلام النفسي وعلى ان يكون الاستعمال هو ذكر اللفظ لارادة المعنى لان التورية
ويكون في الخبر هو النسبة الحكمية الخفية الصادقة الحقيقية في ضمير المتكلم القائمة
بذاته وانما ارادها المتكلم في نفسه وعليه يكون التورية صدقا لان ذلك المعنى الخفي
في ضمير المتكلم موافق للواقع والمعنى المنافي له انما هو الذي استفاده المخاطب من
ظاهر اللفظ وهو ليس مراد المتكلم من اللفظ حتى يكون هو منشأ لاتصافه بالصدق والكذب
في الموافقة وعدمها بل مراده منه هو ذلك المعنى الخفي وهو لما كان موافقا للواقع

كانت التورية صدقاً ولكنك بعد ما عرفت من التحقيق الذي ذكرناه من بطلان القول بالكلام النفسي
وان هذا الاستعمال انما هو معناه ذكر اللفظ لغرض تفهيم المعنى تعرف دمقالتهم وذلك لان
التورية على ما عرفوا به هو ذكر اللفظ وارادة خلاف ظاهره وبعد انحصار الكلام في اللفظي يكون
المقسم الى الصدق والكذب هو اللفظ بملاحظة ما يستفاد من ظاهره واما القضية المعقولة
التي وجدت حين القائه اللفظ فهو خارج عن سنخ الكلام فلا يتصف بصدق و
لا كذب واحتمال وجوبها في نفسه تعبداً لاجل الفرار عن الكذب كما يظهر من بعض الاصحاب
لا يلتفت اليه اما اولاً فلان كلماتهم آبية عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع في عباراتهم لانهم
يعللونه بالفرار عن الكذب واين هذا من كونه واجباً تعبدياً وثانياً ان وجوب التعبد
هنا معناه ان يأتي بلفظ له ظاهر ويلتفت الى قضية صادقة حقيقية حين اللفظ بلا نصب
قرينة عليه وحاصله يرجع الى وجوب قصد تعبداً من دون ان يكون له مدخلية في صدق
الكلام وكذبه ولكن هذا محتاج وجوبه الى دليل شرعي وهو مفقود هنا كما لا يخفى وبما ذكرنا
ظهر ان الحق ما حققه المحقق القمي واختاره الشيخ المحقق الفقيه في الجواهر ومال
اليه السيد الجليل في الدلائل من ان التورية كذب خلافاً للمشهور اذ بعد ما عرفت من
انحصار الكلام في اللفظي يكون المدار في صدق الخبر وكذبه على موافقة ظاهر اللفظ للواقع
ومخالفته له فان طابق الواقع فهو صدق والا فكذب هذا مع انا لو سلمنا النسبة الخبرية
التامة وقلنا بالكلام النفسي فلا يثبت به مدعى الخصم ايضاً لان الصدق والكذب من
صفات اللفظ باتفاق العرف واللغة كالتثنية والجمع فصدق الكلام وكذبه باعتبار مطابقة
ظاهر ما يستفاد من اللفظ للواقع وعدمه وهو القضية الملفوظة لا من صفات المعنى حتى
يكون المدار في الصدق والكذب على مطابقة القضية المعقولة للواقع وهي النسبة
الخبرية التامة وبهذا كما يزعمون كون الفعل مما يترتب على تركه استحقاق الذم
او العقاب والحاصل ان النزاع في ان الصدق والكذب صفة للقضية اللفظية او المعقولة
بعد ما رجع الى شهادة العرف [illegible] فنقول وقد عرفت ان العرف واللغة يشهد بان الصدق
والكذب صفة للقضية الملفوظة دون العقلية ومن هنا ظهر بطلان احتمال انه صفة
للقضية المعقولة دون اللفظية او انه صفة لاحدهما لا او لهما معاً او غير ذلك من سائر
الاحتمالات فالتورية لا تخرج الكلام عن الكذب سواء قلنا بالكلام النفسي او لا و
العجب ممن قال بذلك ان كونها مخرجة له عن الكذب وان مناط الصدق والكذب هو
المعنى فانه ان لم يقل بالكلام النفسي ولم يعترف بانحصار الكلام في اللفظي كما نقوله به
فكيف يكون ارادة المعنى النفسي مناطاً لصدق الكلام مع مخالفة ظاهره للواقع و
ان قال به فله وجه الا ان التحقيق خلافه فان الصدق والكذب على ما يشهد به العرف
واللغة حسبما عرفت من صفات اللفظ دون المعنى كالتثنية والجمع لا يقال الكلام النفسي



النفسي عبارة عن لواحق ظاهر الكلام من المعاني المعقولة لا كل ما يخطر بالبال عند الكلام ولو لم يكن موافقاً
لظاهر الكلام فالتورية لا يتوقف على الكلام النفسي الباطل لانا نقول سلمنا ذلك مع وضوح فساده
لضرورة اقتضائه الالتزام بثبوت قضيتين معقولتين في ذهن المتكلم عند التورية احديهما الكلام
النفسي على القول به والاخرى التورية التي هي قضية معقولة اخرى غيره والالتزام بثبوتها في ذهنه
عند التورية بدليل الفرض ولكنه غير مجد ممن اوجب رعاية التورية لاجل الفرار عن الكذب اذ
من الواضح كون الصدق والكذب انما هي صفات الكلام اما الكلام اللفظي كما هو الحق او
الكلام النفسي كما يزعمه الخصم واما المعقول الذي هو خارج عن حقيقة الكلام ولا دخل
له في كلامية الكلام فوجوده مستدرك لا يجدي في تحقق عنوان الصدق والكذب رأساً
فلا وجه لوجوب مراعاة التورية عند الضرورة نعم لا بأس بوجوبها تعبداً شرعياً لكنه محتاج
الى دليل صحيح ولا يقتضيه ما ثبت لنا من ان الكذب حرام ولا يصار اليه الا عند الضرورة ولا
ضرورة اليه الا مع عدم امكان التورية لكونها صدقاً [illegible] مقتضى ما دل عليه القواعد
العقلية والبراهين القطعية واما الادلة النقلية فقد استدل الشيخ الاستاد وطائفة
من الاخبار على صدق التورية وقال قدس سره بعد ان اختار صدق التورية خلافاً للمحقق
القمي حيث جعل المدار في الصدق والكذب على اللفظ دون المعنى ما لفظه ومما يدل على
سلب الكذب عن التورية ما روي في الاحتجاج انه سئل الصادق عن قوله تعالى في قصة
ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم الى قوله وسئل عن قوله تعالى في قصة يوسف ايتها
العير ثم الى وسئل عن قول الله حكاية عن ابراهيم اني سقيم ثم الى في مستطرفات
السرائر من كتاب ابن بكير ثم الى ما روي في باب الحيل من كتاب الصدوق [illegible]
للمبسوط ان واحداً من الصحابة [illegible] انتهى ما في المكاسب فلنرجع اليه ومما يظهر منه
ذلك ما في معاني الاخبار بسنده عن داود بن فرقد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه
فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب قلت والظاهر المترائي في بادي النظر
وان كان هو ما ذكره الا انه عند دقيق النظر لا يصلح شيئاً منها للاستشهاد به في المقام لكلها
قاصرة عن افادة ذلك دلالة وحجية اما الفقرة الاولى مما في الاحتجاج اعني قوله عليه السلام في تفسير قوله تعالى
بل فعله كبيرهم حتى ما نقول من انه عليه السلام اراد ان يبين ان في قوله ذلك نوع ارتكاب خلاف الظاهر
حيث ان حاصل كلامه عليه السلام يرجع الى ان قوله تعالى ان كانوا ينطقون شرط وقيد لقوله بل فعله كبيرهم لا
لقوله فاسئلوه كما يقتضيه الظاهر فالآية على تفسير الامام عليه السلام تكون هكذا بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون
فاسئلوهم [illegible] لبيان [illegible] جملة معترضة في البين في كلام الله تعالى الحاكي عن كلام ابراهيم عليه السلام
ومثله في القرآن اكثر كثيرة واين هذا من التورية واما الفقرة الثانية والثالثة فظاهرها ان
كان هو التورية ايضاً الا انه لا مانع من حملها على تفسير البطون فيحتمل ان يكون تفسير الامام عليه السلام للآيتين
مبنياً على مراعاة البطون التي لا ينافي للظاهر فيكون معنى ما ذكره الامام عليه السلام في تفسير الآيتين [illegible]

تفسيرها بالباطن مع بقائها على ظاهرها ولا ضرر فيه سوى لزوم الكذب في كلام الخليل والصديق على نبينا وعليهما السلام وهو بعيد ما ورد في بعض الاخبار من ان الكذب في بعض المقامات احلى من عسل غير ضار واما رواية ابن بكير فدلالتها على سلب الحكم اظهر من دلالتها على سلب الموضوع فهو نظير قوله لا غيبة للفاسق ضرورة ان سلب الموضوع هنا مبني على الادعاء والتقدير المخالف للاصل بان الحمل قوله ليس هنا على مكان خاص او نحوه الكذب هو مخالف للاصل بل مقتضى الاخذ بظاهره حمله على الكذب السائغ دون الحمل على مكان خاص ونحوه حتى يكون تورية فلم لا يبقى على ظاهره ويحمل على الكذب السائغ واما قوله صدقت الملم اي المسلم فانما هو توجيه من رسول الله في كلامه لا انه اراده هو حين الحلف فقاله رسول الله صدقت وكذلك واما الرواية الاخيرة فهي مسوقة لبيان انهم قد اجابوا عن بعض المسائل عنهم صلى الله عليهم بما لا يطلع على كنهه الا الفقيه العارف بمزايا كلماتهم ولا مساس له بالتورية ابدا احتمال كون المراد بعرف الان في كلامهم كيف انشاء التلطف والظرافة في الكلام عن القضية المبتلى بها الى قضية اخرى والحاصل ان امثال هذه الاخبار ليست صريحة في التورية بل ولا ظاهرة حسبما عرفت ثم بعد تسليم الظهور او الصراحة فلا فائدة لها فيما نحن فيه لان المسئلة التي كنا فيها مسئلة علمية والمسائل العلمية خصوصا العقليات منها لا يثبت بالاخبار الاحاد ضرورة ان محصل مضامينها اما اثبات الكلام نفي او اثبات لتحقق موضوع الصدق وكلاهما خارجان عن الحكم الشرعي المترتب على المسئلة العملية دون العلمية فلا يثبتان بالاخبار الاحاد التي يثبت بها المسائل العملية نعم لا مضايقة في ثبوت حكم الصدق وهو عدم الحرمة عنه الضرورة وهو مما لا خلاف ولا نزاع فيه ورابعها امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وربعها الواجب المشروط وخامسها الواجب التعليقي وسادسها الاعمال الواجبة قبل دخول الوقت ونحوها من الثمرات التي متصورة في العقول ونحن سنبين توضيح الحال فيها في حيث بيان الثمرة في مسئلة مقدمة الواجب ان شاء الله تعالى فلنتكلم الان في المعة في صيغة افعل وما في معناها اعلم ان في المسئلة اقوالا كثيرة استقصاها بعض اهل التتبع الى ثمانية وعشرين قولا ولا طائل في اطالة الكلام في ذكرها الا ان الكلام في المسئلة يتم على رسم امور الاول في مستعملات صيغة افعل ومن مستعملاتها الوجوب ولا خلاف ولا اشكال في انها مما تستعمل فيه الامر هنا وسياتي بيان ان استعماله في الوجوب على سبيل الحقيقة او المجاز الحقيقة و لكن الكلام الان في مفهوم الوجوب الذي استعمل فيه الامر فنقول ان للوجوب معنيين لغوي وهو الثبوت واصطلاحي وهو ما كان صفة للفعل اعني استحقاق الفعل المدح والاستحقاق الترك الذم بقرينة ان الواجب هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح و تاركه الذم والعقاب وكل واحد من هذين المعنيين لا يصلح لان يكون مدلولا للامر وصيغة افعل لانه لم يعهد استعمال الامر وصيغة افعل لا في المعنى اللغوي ولا في الاصطلاحي ولذا قال صاحب ان معنى الوجوب هو الايجاب بمعنى ان مدلول الامر هو الوجوب الذي كان معناه

من حيث كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب او في غيره ٣ ٣

الايجاب



في صيغة افعل وما في معناها

الايجاب ثم انه قال ان الفرق بين الوجوب والايجاب اعتباري لا حقيقي اذ الصادر من الامر امر واحد فهو ان قيس اليه باعتبار صدوره عنه كان ايجابا وان قيس الى الفعل باعتبار قيامه بالفاعل كان وجوبا وازما انتهى وفيه اولا ان الايجاب ايضا لا يصلح لان يكون مدلولا للامر ومعناه لان الايجاب انما يكون من العناوين الثانوية التي تحدث للفظ الامر ومدلول اللفظ لا يكون الا هو العنوان الاولي الذي كان اللفظ كاشفا عنه وما ذكره آنفا من ان لفظ الامر موضوع للعنوان الثانوي اعني الايجاب والالزام انما يكون لاجل المماشاة والجدل مع الخصم حيث ان الجدل معه في مقام الفرق بين الايجاب والالزام قد الجا الى ان نقول انه موضوع للعناوين الثانوية نقضا عليه والا فليس المختار هو كونه موضوعا للعنوان الثانوي اعني الايجاب وحاصل الايراد الاول ان كون الوجوب بمعنى الايجاب انما يكون السؤال لا من كونه بالمعنى اللغوي او الاصطلاحي بان يكون اذ المعنى الاصطلاحي يمكن ان يكون مدلولا للامر بناء على توجيه السببية والمسببية كون استحقاق الفعل المدح مسببا عن الارادة الحتمية التي كانت مدلولا للامر حقيقة فكونه مدلولا للامر يكون باعتبار انه مسبب عما يكون مدلولا له بخلاف الايجاب فانه لا يصلح ان يكون مدلولا له اصلا لكونه من العناوين الثانوية وثانيا ان الفرق بين الوجوب والايجاب كيف يكون اعتباريا لا حقيقيا مع ان الوجوب اثر للايجاب والايجاب فعل والفرق بين الفعل والاثر كالفرق بين النقش والانتقاش فرق حقيقي اذ الوجوب كالانتقاش انما يكون هو الاثر الحاصل من الايجاب فالاثر الذي كان من مقولة الانفعال مغاير ذاتا لما كان من مقولة الفعل لا مغاير اعتبارا نعم ان الفرق الا الاعتباري انما يصح في المصدر والمفعول المطلق بان كان المصدر امرا واحدا له اعتباران اعتبار تقرره في نفسه على انه شيء من الاشياء وعنوان من العناوين واعتبار صدوره عن الفاعل فهو باعتبار الاول اسم جامد غير قابل للتعريف وباعتبار الثاني اسم مشتق قابل للتعريف كما مر انفا ولكن اين هذا من الفعل والاثر فتامل جدا وثالثا ان الوجوب بمعنى الايجاب الذي كان صفة للمتكلم لا يناسب مع تعريف الوجوب اصطلاحا بما كان صفة للفعل نعم انه يكون مناسبا معه لو كان المأخوذ في تعريف الوجوب اصطلاحا هو الايجاب لا المدح بان كان يقال في تعريفه اصطلاحا انه كون الفعل بحيث يستحق الايجاب لا المدح ولكنه غير ما هو ذوقيه فكيف يكون حمل الوجوب على الايجاب توجيها لكون الوجوب على معناه الاصطلاحي مستعملا فيه لصيغة افعل فالحاصل انه قد ثبت ان الوجوب لا يكون مدلولا ولا مستعملا فيه لصيغة افعل لا على معناه العرفي ولا على معناه الاصطلاحي ولا على معنى الايجاب والتحقيق ان يقال ان معنى صيغة افعل ومدلولها هو الطلب لكن لا مطلق الطلب كما قيل بل المرتبة

الى صنف منه بان يكون صيغة افعل موضوعا ومستعملا في المرتبة الى صنف من الطلب اعني الطلب الحتمي الذي عبارة عن
عدم الرضا بالترك بناء على ان الطلب يكون من الاشياء التي يكون تفاوت افرادها بانفسها من حيث شدتها
وضعفها كالسواد والبياض فان تفاوت افراد السواد والبياض يكون بنفس السواد والبياض فما به
امتياز السواد يكون نفس ما به الاشتراك من حيث الشدة والضعف فتفاوت فرد من السواد الضعيف
مع الفرد الاخر من السواد الشديد يكون بنفس السواد من حيث الشدة والضعف وهكذا المقام فان
تفاوت افراد الطلب يكون بنفس الطلب من حيث مراتب الشدة والضعف اذ له مراتب مرتبة ادنى
وهو الندب ومرتبة اعلى وهو الحتم والوجوب الذي عبارة عن عدم الرضا بالترك وما بينهما المرتبة الوسط
وتفاوت هذه المراتب يكون بنفس الطلب من حيث المراتب وليس صيغة افعل على التحقيق عندنا
موضوعا لمطلق الطلب القدر المشترك بين المرتبة الداني وبين المرتبة العالي كما قيل ولا انها موضوعة
للمرتبة الداني من الطلب اعني الندب كما قيل ولا انها عندنا موضوعة للمرتبة العالي من الطلب اعني
الطلب المقيد بعدم الرضا على الترك فيكون المراد من الوجوب الذي يكون متبادرا من صيغة افعل هو (معنى ح)
الطلب الحتمي اما مسامحة او لعلاقة وكيف كان لا كلام في ان صيغة افعل على التحقيق هو المرتبة الى صنف
من الطلب اعني الارادة والطلب الحتمي وانما الكلام في ان دلالة صيغة افعل على الحتم دلالة مطابقية
على ان يكون معناها هو الحتم من الطلب او دلالة التزامية على ان يكون معناها هو الطلب المقيد
بالحتم على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او دلالة تضمنية بان يكون معناها هو الطلب مع
الحتم والثمرة بين هذه الوجوه الثلث ظاهرة في التمسك بعلائم الوضع من التبادر وصحة السلب
وعدمها لاثبات ان معنى صيغة افعل هو الحتم فانه لو قلنا ان دلالتها على الحتم دلالة مطابقية
فيصح التمسك بها في اثبات الحتم جزما ولا اشكال فيه اذ الدلالة المطابقية دلالة وضعية غير العقلية
فيصح التمسك بعلائم الوضع من التبادر وصحة السلب ونحوهما بخلاف ما اذا قلنا ان دلالتها عليه دلالة
التزامية او تضمنية فانه لا يخلو اما ان يكون دلالتها عليه دلالة التزامية وضعية جعلية نظير الوضعي
او دلالة التزامية عقلية فان كان الاول فيصح فيه ايضا التمسك بعلائم الوضع كالدلالة المطابقية
وان كان الثاني فيشكل التمسك بها في الدلالة العقلية الالتزامية لانه مع التمسك بها فيها لا تمام
يرد عليه سؤال الفرق بين المقام وبين مسئلة مقدمة الواجب وحرمة الضد ونحوهما من الدلالة
الالتزامية العقلية حيث ان الدلالة في كل واحد من المقدمة المقام ومقدمة الواجب وحرمة الضد
دلالة التزامية عقلية فكيف يجوز التمسك بعلائم الوضع في المقام دون مسئلة مقدمة الواجب
وحرمة الضد ونحوهما ولكن الضابط في الفرق بينهما هو ما نقول من ان النزاع والاختلاف في كل الدلالات
الالتزامية ان كان في الحقيقة راجعا الى النزاع في اصل ثبوت اللزوم على ان يكون الاختلاف
في اللازم من جهة الاختلاف في الملزوم حقيقة ففيه يصح التمسك بعلائم الوضع وان كان يكون
النزاع والاختلاف في نفس اللازم بعد الاتفاق في ثبوت الملزوم ففيه لا يصح التمسك بعلائم
الوضع ومسئلتي مقدمة الواجب وحرمة الضد ونحوهما انما تكون من قبيل الثاني فان النزاع
محض في ان ما دل على وجوب ذي المقدمة والامر بالشيء هل يدل على وجوب المقدمة وحرمة الضد
ام لا واما وجوب المقدمة والامر بالشيء فهو يكون ثابتا ومتفقا عليه فلذا لا يجوز فيها التمسك. (ذرح)





(في استعمل فيه الثاني لصيغة افعل)

التمسك بعلائم الوضع اذ المتنازع فيه عقلي غير ثابت بعلائم الوضع واما المقام ومسئلة مفهوم الشرط فانما
يكونان من قبيل القسم الاول اما المقام فلان النزاع في دلالة صيغة افعل على الحتم التزاما وعدمه ودلالته عليه
التزاما انما هو راجع الى النزاع في ان معنى صيغة افعل هو الطلب المطلق او المقيد بالحتم وهكذا المفهوم
فان النزاع في المفهوم اي في انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط انما هو راجع الى اصل الملزوم وهو المنطوق
بمعنى ان النزاع فيه راجع الى ان الشرط الذي كان منطوقا هل يكون علة تامة لثبوت الجزاء وكانت العلة
التامة منحصرة في واحد او يكون سببا ناقصا او تاما غير منحصر فان كان علة تامة فيه ليدل على لزوم المفهوم
ويدل على الانتفاء عند الانتفاء وان كان سببا ناقصا او تاما غير منحصر فلا يدل على لزوم المفهوم فحينئذ
كان النزاع في الالتزام راجعا الى النزاع في اللزوم فيصح فيه التمسك بعلائم الوضع فثبت ان الحق هو دلالة
صيغة افعل على الحتم دلالة التزامية عقلية واما الالتزامية الوضعية الجعلية فهو اولا غير متصور
معناه وثانيا على فرض تسليم تصوير معناه فالحق لا يكون من قبيله جزما فظهر مما ذكرنا ان بعض ما استعمل
فيه صيغة افعل هو الطلب الندبي ومنها الارشاد ولا كلام في انه كالوجوب والندب يكون مما
استعمل فيه الامر جزما وانما الكلام في انه مباين للوجوب والندب بتاتا عرفيا او يكون قسما
منهما على ان يكون كل واحد من الوجوب والندب منقسما الى الارشاد وغيره وظاهر الاكثر بل كلهم
نقل عنه انه مباين لهما وقد ذكروا لبيان المباينة لهما على حسب الاستقراء طرقا ثلث الاول ان (كلام ح)
الارشاد انشاء خاص مستقل كسائر الانشاءات كالتمني والترجي فيكون مغايرا لهما فانما
حيث انه ليس من قسم الطلب ولا يكون فيه الطلب والاقتضاء بخلاف الوجوب والندب فانهما من قسم
الطلب وحاصله ان المقصود من الارشاد هو بيان المصلحة المترتبة من دون حصول الطلب و
الاقتضاء هناك على سبيل الحقيقة فهو ابراز للمصلحة المترتبة على الفعل بصورة الاقتضاء و
الطلب بخلاف الوجوب والندب فان فيهما الطلب والاقتضاء قطعا الثاني ان الارشاد
وان كان قسما من الطلب الا انه كالندب مغاير للوجوب في فصل المنع من الترك اذ ليس فيه
ولا في الندب منع من الترك ولكن ملاك مغايرته للندب هو ان المصلحة المترتبة على
الفعل ان كان هي المصلحة الاخروية كان ما يؤمر به للندب وان كان هي المصلحة الدنيوية
فهو للارشاد والثالث ان الاوامر الارشادية كلها اخبار ليست بانشاء الا ان الاخبار قد
يكون بالانشاء مثل ايدك الله حفظك الله الانشاء وقد يكون الاخبار منقولا عن الانشاء كالارشاد
هذا ولكن هذه الوجوه الثلث كلها منظور فيها اما الاول فلانه لا دليل عليه اذ الدليل عليه
اما الوجدان بان يدعى شهادة الوجدان على ان الارشاد انشاء خاص مستقل ليس فيه الطلب او البرهان
بان يقال ان العاقل لا يطلب ما يكون مبغوضا عنده بخلاف الارشاد فانه قد يكون ما يأمر به على سبيل
الارشاد مبغوضا عنده ولا يريد حصوله اصلا كما اذا التمس رجل احد في اكرام زيد وعمرو وهو يبغضهما
ويريد اهانتهما ومع ذلك اذا كانت مصلحة الملتمس في اكرام زيد فيقول له اكرم زيدا امر به ارشادا
اظهار المصلحة المترتبة عليه من غير ان يكون هناك طلب منه للاكرام وكلاهما مردودان عليه اما الوجدان

فليفعل لأنا لا نعقل وجدانا بأنه ارشادي فهي مستقل ليس فيه الطلب كما لا يخفى قد اما الرابع فلعله نقضا
وحلا اما النقض فلأن الارشادي معقول بالطلب حيث ان المصلحة قد اقتضت ان يطلب الله قبل ما كان
معقولا عنده وكالارشادي واما الحل فلأن الارشادي والمعقول او طلبه ان كان لمصلحة قد اقتضت ذلك
فلا فرق بين الطلب الارشادي واذ كما ان المصلحة تقتضي الارشادي والمعقول وكذا لك المصلحة تقتضي طلب
المعقول وان لم يكن لمصلحة فايضا لا فرق بينهما في انه كما لا يجوز طلب المعقول من دون مصلحة فيه وكذا لك
لا يجوز الارشادي وكذا لك ارشادي من دون مصلحة فيه وثانيا انه مبني على الكلام النفسي فلا يخفى ما ابطلنا
الفا الكلام النفسي فلا معنى للقول بان الارشادي دائما مستقل لمغاير لما الرابع هذا واما الثاني
فيرد عليه اولا ما هو محقق عكسه وطرده اما عكسه فلأن المصلحة في اطيعوا الله ونحوه من الاوامر
الاوامر الارشادية مصلحة اخروية جزما فيلزم ان يكون تلك الاوامر شرعية مع انها ارشادية
واما طرده فلأن المصلحة في اكثر الاوامر الشرعية التي تدل على حرمة تركها او كراهيتها لاجل وقوع
الضرر الدنيوي كالقتل والاثم ووقوع النفس في المهلكة مصلحة دنيوية فيلزم ان يكون تلك
الاوامر ارشادية مع انها مولوية شرعية وتفصيله مذكور في البدايع والحاشية فلنرجع اليه وثانيا
ان الامر الشرعي لاجل المصلحة الدنيوية لا يكون الا ان يكون تلك المصلحة ذريعة للمصلحة الاخروية والمقدمة
لأن الدنيا ومصلحتها كانت مبغوضة لله تعالى وهو تعالى لا ينظر اليها النظر الرحمة اذ ابل انه تعالى يريد في
الدنيا ضرر الانسان وهلاكته لاجل وقوع الاجر الاخروي عليه فاذن لا يكون امره للمصلحة الدنيوية والحاشية
الا ان يكون تلك المصلحة الدنيوية ذريعة ووسيلة للمصلحة الاخروية ولدفع مفسدتها فيكون الحاصل
كلها في الاوامر عائدة الى المصالح الاخروية وعلى هذا كانت الاوامر كلها شرعية غير منقسمة الى الارشادية
وثالثا انه غير آت في الاوامر العرفية كاوامر الطبيب ونحوه اذ ليس في اغلبها بل في كلها مصلحة اخروية
فيلزم ان يكون اغلبها او كلها اوامر ارشادية مع انها كالاوامر الشرعية منقسمة الى الارشادي وغير
الارشادي فالفرق المذكور اذن غير آت في الاوامر العرفية بالنسبة الى قسميها من الارشادي وغير الارشادي
هذا ولكن هذه الايرادات الثلث كلها مدفوعة غير واردة عليه اما الاول فلأن كون نحو اطيعوا
الله امرا ارشاديا انما هو مبني على ان المعنى الاول اي ان الامر الارشادي اصطلاحي في المعنى
الذي به يصير قوله اطيعوا الله ونحوه امرا ارشاديا واما مع قطع النظر عن المعنى الاول
اليه فلا نحو ان يكون قوله اطيعوا ونحوه امرا شرعيا نظرا الى الميزان الذي ذكرناه من ان الامر
الارشادي ما يكون المصلحة فيه راجعة الى المصلحة الدنيوية بخلاف الامر الشرعي فانه ما يكون
المصلحة فيه عائدة الى الاخروية والحاصل انا نلتزم بكون قوله اطيعوا الله ونحوه مما كان المصلحة
فيه مصلحة اخروية امرا شرعيا نظرا الى صدق ميزان الامر الشرعي الذي ذكرناه عليه فاذن لا
ثم اصطلاح الارشادي بالنسبة الى الميزان الاجمالي الذي به يصير كون شرعية اطيعوا
ونحوه مستندا لتعدد الثواب والعقاب في الامر باطيعوا او تركه وليس فيه الا ثواب واحد
وعقاب واحد فلا بد ان يكون ارشاديا بل ان قوله اطيعوا امر شرعي توصلي تابع للفقاها
ليس فيه الا ثواب واحد وعقاب واحد نظرا الى الاصطلاح الذي ذكرناه فافهم واما
الثاني فلأنا لو سلمنا ان المصلحة الدنيوية كلها ذريعة للمصلحة الاخروية وان المصلحة الدنيوية
تكون



في المستعمل فيه بصيغة افعل

45

تكون مبغوضة لكن يجي الا انه قد يجوز من الشارع الامر لشيء لاجل الارشاد دون الاخبار على تلك المصلحة الدنيوية
من باب النصح واللطف فحينئذ امر الارشادي ما فيه المصلحة الدنيوية لكان عرضه الارشاد وعلمها من باب النصح
لو قيل بان الوجه الثاني على هذا يرجع الى الوجه الثالث حيث انه لو اجاز من الشارع الامر لشيء لاجل الاخبار
على نفس المصلحة الدنيوية لكان الامر في الارشاديات مستعملا في الاخبار وهو الوجه الثالث قلنا بان
استعمال الامر في الاخبار ان كان جائزا عند اهل اللغة كجواز استعمال الاخبار في الانشاء فلا نحو في
رجوعه الى الوجه الثالث وكان المتبع هو الوجه الثالث والا ان لم يكن استعماله في الاخبار جائزا
عندهم كان مرادنا بما ذكرنا ان امر الارشادي لاجل الاخبار على نفس المصلحة الدنيوية نص وتلطف انما
هو ان الغرض من الامر الارشادي هو الاخبار نصح لا ان الامر مستعمل في الاخبار وحاصله ان الغرض
الارشادي من الامر هو الاخبار نفي ولكنه لا يتم من جهة ان الارشادي لا يكون مباينا للوجوب والندب بل
يكون قسما منهما كما سيأتي بيانه فافهم واما الثالث فلأن هذا الميزان انما يختص في الاوامر الشرعية
واما في الاوامر العرفية فليعتبر هذا الميزان الى حكمة ميزان اخر ومناط اخر للمغايرة بين الامر الارشادي
وغير الارشادي في خصوص الاوامر العرفية حتى يكون الجاري فيها ذلك الميزان الاخر فيصير مجموع الميزانين
ميزانا واحدا للمغايرة بالنسبة الى الاوامر الشرعية والعرفية وذلك الميزان الاخر هو ان المصلحة
ان كانت عائدة الى الآمر فالامر شرعي وان كانت عائدة الى المأمور فهو للارشاد واما الوجه
الثالث فيرد عليه ان استعمال الامر في الاخبار غير ثابت وان حكي ان قوله تعالى فليضحكوا قليلا محمول
على الاخبار من قلة الضحك وكثرة البكاء في يوم القيمة الا انه غير معلوم وكون المراد من الوجه الثالث
هو ان يكون الغرض من الامر هو الاخبار لا انه مستعمل في الاخبار وان كان صحيحا الا انه لا يكون
تماما هذا كله بيان طرق مباينة الارشاد للوجوب والندب كما ذهب اليه الاكثر وقد عرفت ان
طرق مقابلته ومغايرته لها ثلثة الا ان الطرق الثلث كلها ضعيفة مردودة واما بيان كونه
قسما لها بان يكون كل واحد منها منقسما الى الارشادي وغيره كما ذهب اليه البعض فطرقه اربعة
الاول ان متعلق الامر ان كان مما يترتب عليه ثواب وعقاب كان الامر فيه شرعيا والا كان
الامر فيه ارشاديا وهذا الميزان صحيح لا عيب فيه الا انه رسم والامر للارشاد وغير الارشاد ولا
انه حد وحقيقة لها الثاني ان يقال كما قيل ان المصلحة الداعية الى الامر ان كانت موجودة
في نفس المأمور به مع قطع النظر عن الامر بان لا يتفاوت في وجود المصلحة في المأمور به
قبل الامر وبعده الا ان الامر للارشاد ونظيره امر الطبيب للمريض بتناول ما فيه اصلاح لمزاج المريض
وان لم يكن كذلك بان كانت المصلحة موجودة فيه بواسطة الامر فالامر شرعي وهذا الميزان غير صحيح
وان لزم ان يكون الاوامر التوصلية كلها ارشادية لأن المصلحة فيها حصول المأمور به ايما اتفق
مع قطع النظر عن الامر والتالي باطل اجماعا الا على مذهب السلطان حيث انه قال ان الاوامر
الشرعية كلها توصلية كانت او غير التوصلية ارشادية الثالث ان يقال ان المصلحة في المأمور به
ان كانت معلومة فالامر للارشاد ونظيره اذا قلت لمن يمتنع عن شرب الدواء مع علمه بالمصلحة الملزمة
الشرب ذلك الدواء ولا تعرض نفسك للهلاك ومن هذا الباب اوامر الوعاظ فانه وظيفتهم

تخويف العباد مما يعدوه من المفاسد الاخروية او تحريصهم على ما يعلمون من المصالح الشرعية وقوله اطيعوا الله
واطيعوا الرسول فان مصلحة الاطاعة معلومة للعبد وقبل تعلق الامر بها فيكون الامر بها مجرد التأكيد
نظير الامر بالصلوة ثانيا وثالثا وهكذا وان كانت المصلحة مجهولة فالامر شرعي وهذا الميزان ايضا
ضعيف لا يعبؤ به لاستلزامه ان يكون الامر بالمستقلات العقلية كالامر برد الوديعة وترك مال
اليتيم امرا ارشاديا حيث ان المصلحة فيها معلومة وليس كذلك الرابع ان يقال ان الامر الارشادي
عبارة عما يكون الغرض الداعي الى الامر به هو النصح المحض فكلما كان الغرض من الامر به هو
النصيحة والتحريض على المصلحة الكامنة فالامر به للارشاد كقوله اطيعوا وكامر الطبيب ونحوهما
والا فهو شرعي وهذا الميزان حق وحقيقة للامر الارشادي ولا عيب فيه ومرجع الميزان
الاول اعني ترتب الثواب والعقاب الى هذا فح كان مناط الارشادية على ان الغرض
من الامر به النصح المحض مط سواء كانت المصلحة في المأمور به معلومة لكي يكون الامر به
مجرد التأكيد كقوله اطيعوا حيث ان مصلحة الاطاعة معلومة للعباد او يكون
مجهولة تماما كامر الموالي بالنسبة الى العبيد وسواء كان متعلق الامر اعني المأمور به
محبوبا عند الآمر حصوله كالاوامر الشرعية او مبغوضا حصوله عنده كاوامر الطبيب عدوه بشرب
الدواء فان قاعدة نصح الطبابة تقتضي امره بشربه وان كان شربه مبغوضا عنده اذ به يشفى
الطبيب الآمر هلاكه العدو المريض فاذن افترق الامر الارشادي عن الامر الامتحاني من حيث ان الغرض
الآمر في الاوامر الامتحانية لا يكون الا عدم حصول المأمور به وغرضه انما يكون مجرد الامتحان
بخلاف الارشادي فان الغرض فيه النصح المحض سواء كان حصول المأمور به مطلوبا عند الآمر او لا
ومما ذكرنا ظهر ان النسبة بين الارشادي وبين غير الارشادي من حيث المورد عموم وخصوص من وجه
حيث انهما يجتمعان في الاوامر الشرعية اذ فيها جهتان جهة شرعية تعبدية اخذه لكونها مولوية صيغت
للالزام والمصلحة فيها غير معلومة للعباد وجهة ارشادية لكون الغرض من الامر بها هو النصح و
ارشاد الى الحال ولا منافاة بين ان تكون شرعية من جهة وارشادية من جهة اخرى ومن هنا قيل انها
كلها ارشادية هذا على مذهب العدلية واما على مذهب الاشاعرة فالاوامر الشرعية كلها لا تكون ارشادية
لانهم غير قائلين بالمصالح والمفاسد الخ في الاوامر حتى يكون غرض الآمر هو النصح الى المصلحة لكي
يكون امره ارشاديا فح يفترق غير الارشادي عنه في الاوامر الشرعية بناء على مذهب الاشاعرة واما الارشادي
فيفترق عن غيره في قوله اطيعوا او قوله فاستشهدوا ونحوهما وبالعكس فثبت مما ذكرنا ان قسما من
الامر لا يكون الا ارشاديا كقوله اطيعوا او استشهدوا وقسما آخر منه لا يكون الا غير ارشادي كالاوامر
الشرعية بناء على مذهب الاشاعرة وقسما ثالثا منه يجتمع فيه القسمان كالاوامر الشرعية لكن بناء
على مذهب العدلية وهنا قسم رابع وهو موارد الشك في ان الامر فيها هل يكون للارشاد وليس
الامر للشرعية او غير الارشادي وموارد الشك كثيرة منها ما ورد في الشرع من الاوامر الدالة
على الاحتياط كقوله ع اخوك دينك فاحتط لدينك فانها محتملة لان يكون مثبتا مصب الحكم
العقل على ان يكون الغرض من تلك الاوامر هو مجرد النصح على حسن الاحتياط فتكون ارشادية

(هامش: ولعل نقول به [illegible] منه)



٤٩

(هامش: حتى المستعمل فيه ...)

ارشادية ويحتمل ان يكون المقصود بها ايجاب الاحتياط والامر به كما يقوله الاخباريون وتفصيله تقدم في باب
اصل البرائة ومنها ما ورد في ادلة السنن من حديث من بلغه ثواب الخ لدوران الامر بين كونه شرعيا او محمولا
على الارشاد كما تقرر في محله ومنها ما ورد في آداب القضاء من الامر بجلوس المدعي بين يدي الحاكم ونحوه فانه
محمول مردد بين كونه استحبابا شرعيا وبين كونه محمولا على الارشاد ومنها ما ورد في آداب الاحرام في
اعمال الحج كالنتف باطراف الاصابع لا باظفارها فانه ايضا مردد بين الاستحباب والارشاد وهكذا
من موارد الشك في ارشادية الامر وغير ارشاديته هذا ولكن ذكر حديث من بلغ في المقام لا يخلو
عن غموضة لكونه اجنبيا عنه اذ المقام انما يكون في كون الامر الوارد مرددا بين الارشاد وغيره
لا في مطلق ما يكون مرددا بينهما وليس في حديث من بلغه امر حتى يكون له ربط بالمقام نعم
يمكن ان يقال انه يستنبط من مجموع حديث من بلغه امر يكون ذلك الامر مرددا بين الارشاد
وغيره فاذن يكون له ربط بالمقام ولكنه مدفوع بان المقام انما يكون في الامر اللفظي المردد
بينهما لا في الامر المستنبط ودعوى ان حديث من بلغه يكون من قبيل الاخبار باللازم اعني الثواب
فهو يكون دالا على وجود الملزوم اعني الامر مدفوعة بما ذكره الشيخ الاستاد في اول الرسالة فاذا دار
الامر الى هذا فلابد من تأسيس الاصل في ان الامر هل هو للارشاد او غيره او لا اصل في البين وفيه　(هامش: يقتضي مط)
وجوه وجه بان الاصل يقتضي ان يكون الامر للارشاد ومط لاجل اصالة البرائة واصالة العدم عن
وجوب الاطاعة ووجه آخر انه يقتضي ان يكون للشرعية مط لظهور الامر في وجوب الاطاعة لا في الارشاد
وثالث بالتفصيل بين ما اذا احرز فيه صلاحية المقام لان يكون للارشاد وللغير الارشاد وبين ما اذا
لم يحرز فيه صلاحيته لهما بل يحتمل ان يكون لاحدهما ليس الا ففي الاول الاصل كونه للشرعية
وعلى الثاني كونه للارشاد ووجه الكل مذكور في الرسائل هذا ولكنا نقول ان هذا الفرع وان كان معنونا
في كتب القوم الا انا نذكر ان الاصل ان كان عمليا اعني اصل العدم فهو قاض بان الامر في الموارد
المشكوكة للارشاد وذلك لانه كلما شككنا في ترتب الثواب والعقاب بان شككنا في ثبوت الحكم
الشرعي وضعيا كان او تكليفيا فالاصل عدم ثبوته الا اذا دل عليه الدليل المعتبر فعلى هذا
كان الشك في شرعية الامر كالشك في ثبوت الوجوب او الاستحباب فيكون الاصل عدم ثبوته
فيثبت ان الاصل ثبوت كون الامر ارشاديا ودعوى ان الاصل عدم شرعية الامر معارض بمثله
بمعنى انه معارض باصالة عدم كونه ارشاديا اذ كما انه محتمل لان يكون شرعيا فكذلك انه محتمل
لان يكون للارشاد فجريان اصل العدم في كل واحد منهما معارض بجريانه في الآخر فلا يثبت كون
الاصل العملي فيه للارشاد مدفوعة بان اصل العدم في طرف الارشاد ليس مما له اثر شرعي بخلافه
في طرف شرعية الامر فان له الاثر الشرعي اعني عدم ترتب العقاب على مخالفته فيبقى اصالة عدم
شرعية الامر سليما عن المعارض واما سائر المنافيات الواردة على اصالة عدم شرعية الامر من
كونها مثبتا وغيره مما ذكر في البرائة فكلها مدفوعة بما ذكر في محله واما ان كان الاصل
لفظيا اعني اصالة حقيقة لفظ الامر فهو قاض بكون الامر للشرعية ان كان المراد من الارشاد

بسم الله الرحمن الرحيم يا عليم وفقني بهدي المراد كهي

هو المعنى الاول المغاير للشرعي اعني كونه انشاء مستقلا مغايرا للطلب او لو كان المراد منه المعنى الثالث
اعني كونه مستعملا في الاخبار بضرورة ان الارشاد بكل واحد من هذين المعنيين معنى مجازي للامر حيث انه
حقيقة في الطلب انشاء واستعماله في خلافه استعمال في غير الموضوع له فعلى هذا كلما شك في شرعية الامر
وارشاديته بواحد من هذين المعنيين كان اصالة حقيقة الامر مقتضية لان يكون الامر للشرعية و
واما ان كان المراد من الارشاد هو المعنى الثاني الذي كان الفرق بينه وبين الشرعي في المصلحة
الدنيوية والاخروية او كان المراد منه المعنى الاخير الذي كان عبارة عن كون الغرض من الامر
هو النصح فقد يقال ان الاصل يقتضي كون الامر شرعيا لا ارشاديا اذ الامر ظاهر وحقيقة فيما
اذا كان المطلوب من الامر حصول المأمور به فيترتب على مخالفته المعصية واما اذا كان الداعي
والغرض من الامر هو النصح والارشاد فهو وان لم يكن مجازا في كلمة الامر اذ كلمة الامر
باق على حقيقته والنصح انما يكون من اغراضه ودواعيه الا انه مجاز اصولي كالابتلاء والامتحان
ونحوهما فكما انه اذا شك في كون الامر للامتحان او لحصول المأمور به فيقال ان اصالة الحقيقة
قاضية بكونه لحصول المأمور به لا للامتحان لكونه مجازا اصوليا وكذا الكلام انه اذا شك في كونه
للارشاد فهي قاضية بانه للشرعية لا للارشاد الا انه قد يقال انه لا اصل في البين وهو الحق
وذلك لان الفرق بين ما كان الشك في دواعي الامر كان الشك في الامتحان والابتلاء
ونحوهما وبين ما كان الشك في دواعي المأمور به كالارشاد ونحوه فان البناء والاجر في
الاول اي في الامتحان ونحوه لما لم يكن على حصول المأمور به اصلا وكان البناء فيه هو مجرد
الامتحان ليس الا كان اصالة الحقيقة فيه حيث شك في انه للامتحان قاضيا بانه لحصول
المأمور به لا للامتحان بخلاف الثاني اي الارشاد فان البناء فيه كان على حصول المأمور به
جزما ولكن الشك فيه يكون من حيث ان الاغراض المتعلقة بالمأمور به ومصالحه هل تكون
عائدة وراجعة الى الآمر حتى يكون الامر للشرعية او يكون عائدة الى المأمور حتى يكون
الامر فيه للارشاد فاذن لا اصل هناك فلا يجوز ان يقال ان الاصل هو رجوع مصالحه الى الآمر
كما لا يجوز ان يقال ان الاصل رجوعها الى المأمور لا يقال ان الاوامر اغلبها للشرعية لا للارشاد
فيكون الاصل بمعنى الغلبة قاضيا لان يكون الامر للشرعية لا للارشاد فكيف يقال لا اصل في
البين لانا نقول ان الغلبة وان استفيد منها الظن النوعي على المراد الا انه لا دليل على اعتبارها
مجردة في مقام وضع الالفاظ وظواهرها وما ترى من اعتبار الغلبة في بعض المقامات من ظواهر
الالفاظ لاعتبارها في مقام دوران الامر بين حصول المأمور به وبين الامتحان فانما هي
ان الغلبة فيه حكمة لا علة بمعنى ان المدرك فيه انما يكون هو بناء العقلاء والغلبة فيه يكون
هو الحكمة وتأييد الدليل واما في المقام فليس بناء العقلاء فيه على شرعيته وايضا لا يقال ان
الاصل شرعية الامر من جهة انه لا يحسن من العبد التأمل والتوقف في الامتثال باحتمال
كون الداعي الى الامر شيئا آخر غير الفعل اعني الارشاد وحاصله انه لو لم يكن الاصل في الامر

شرعية

بسم الله الرحمن الرحيم يا عليم وفقني بهدي المراد كهي

٤٧

في المستعمل فيه الثالث للصيغة الخ

في الامر شرعية
~~[illegible]~~ شرعيته لا معنى لذمة العقلاء
العبد المتوقف في امتثال الامر بسبب احتماله ارشاديته بان الامر يحتمل ان يكون له داعي الارشاد ولا
لحصول الفعل اذ مع فرض صحة الاعتذار لا معنى للمذمة فصحة مذمتهم ليس الا ان الاصل الشرعية
الامر لانا نقول انا نمنع وجود مذمة العقلاء حينما كان الامر محتملا لان يكون له داعي الارشاد و
او لحصول الفعل واما اذا لم يكن الامر محتملا الا لحصول الفعل فهم يذمون العبد المتوقف
في امتثاله الا ان كلامنا في جريان الاصل انما يكون في الامر المشكوك المحتمل للارشاد و
وغيره ففيه نمنع ان العقلاء يذمون العبد المتوقف في امتثاله هذا ومن المعاني
المستعمل فيها للفظ الامر الطلب القدر الجامع بين الوجوب والندب وقد مثل له
بمثالين احدهما قوله اغتسل للجنابة وللجمعة وثانيهما ما دل على العبادات التي كان لها
فردان الواجب والندب كقوله اتم الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما اقول والمهم هو بيان
هذا المعنى المستعمل فيه واثباته وذلك لان جمع من المحققين ذهبوا الى ان الامر
حقيقة في القدر المشترك فلو لم يثبت استعمال الامر في القدر المشترك للزم على القائلين
بانه حقيقة في القدر المشترك ارتكاب المجاز بلا حقيقة في استعمالات الامر
في الوجوب والندب مع ان المجاز بلا حقيقة غير جائز عند الجل او الكل باستثناء
خفي او شخصي ولكنا نقول ان هذا الاستعمال اي استعمال الامر في الطلب الكلي الجامع
غير ممكن والا لاحتج وذلك لوجهين الاول ان مدلول صيغة الامر كمدلول ساير
الصيغ مدلول نسبي حرفي فاذن لكانت من خواص الوضع الخاص والموضوع له العام ان لا
يكون اللفظ مستعملا في القدر الجامع بل يكون مستعملا في الجزئيات فكيف يكون
الامر مستعملا في الطلب الجامع وحاصله ان الحاق القوم الى الوضع العام والموضوع له
خاص حيثما وقع انما يكون فيما اذا لم يمكن وضع اللفظ لكل واحد من الخصوصيات على
سبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص والا لم يكن اللفظ من قبيل الوضع العام
والموضوع له الخاص الذي كان عبارة عن كون اللفظ مشتركا لفظيا على سبيل الاجمال
لا التفصيل بل يكون من قبيل المشترك اللفظي التفصيلي حيث ان اللفظ لو وضع
لكل واحد من الخصوصيات لكان له معاني متعددة بتعدد اللحاظات بخلاف ما لو كان
اللفظ من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص فان تعدد معانيه حينئذ يكون باللحاظ
الواحد الجامع وايضا انه انما يكون فيما اذا لم يمكن وضع اللفظ لبعض الخصوصيات دون
البعض والا لكان هذا اي وضع اللفظ لبعض الخصوصيات والمجاز في الاخر مستلزما
للترجيح بلا مرجح وايضا انه انما يكون فيما اذا لم يكن اللفظ موضوعا لنفس القدر
الجامع والا لكان اللفظ موضوعا للمعنى الذي يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له

اللهم وبالجملة ان من خواص الوضع العام والموضوع له الخاص ان لا يكون اللفظ مستعملا في نفس القدر المشترك الكلي الذي كان آلة الملاحظة لوضع اللفظ فعلى هذا كيف يكون الامر مستعملا في الطلب الكلي القدر المشترك مع ان وضع هيئة الامر يكون من الوضع العام والموضوع له الخاص كما هو التحقيق المتفق عليه ولازم هذا الوضع ان لا يكون المستعمل فيه لصيغة الامر الا خصوصيات الطلب اعني الوجوب والندب لا نفس الطلب الكلي الثاني ان صيغة الامر لو كان مستعملا في الطلب المطلق الكلي القدر المشترك للزم ان يوجد في الذهن الطلب الكلي المجرد عن فصلي فرديه اعني الوجوب والندب وهذا مستحيل عقلا اذ الطلب امر وجداني ومن الضرورة ان الطالب في وجدانه اما ان يطلب طلب مع الرضاء بالترك وهو الندب او ان يطلب مع عدم رضائه بالترك وهو الوجوب وانها نقيضان لا ثالث لها ولا يتعقل انه يطلب لا مع الرضاء بالترك ولا مع عدم الرضاء بالترك فكيف يمكن استعمال الامر في الطلب الكلي مجردا عن الفردين والمدقق الشيرواني في حاشيته معالم قد التفت الى هذا الاشكال الثاني فاجاب عنه بان هذا ان وجود الكلي المجرد عن الفردين وتصوير استعمال الامر في القدر المشترك انما يكون في حال الغفلة وعدم الالتفات وهاهنا ان تصوير استعمال الامر في حال التفات الآمر الطالب لا يكون في الطلب القدر المشترك اذ الطلب وجداني لا يوجد الا مع احد فرديه لا ثالث لها واما مع غفلته عن فرديه فيجوز له ان يستعمله في الطلب القدر المشترك اقول ان هذا الجواب انما يتم على القول بالكلام النفسي الذي يستلزم ان يكون الطلب غير الارادة اذ بناء على ان الطلب يكون امرا غير الارادة قائما بنفس المتكلم لا يكون الطلب مثل الارادة امرا وجدانيا حتى يقال انه في الوجدان غير منفك عن الفردين فلا يوجد الطلب الكلي المجرد عن الفردين بل انما يكون امرا خارجيا قائما في نفس المتكلم يجوز مع الغفلة ان يوجد الطلب الكلي مجردا عن الفردين واما على المذهب المختار الذي هو عبارة عن كون الطلب عين الارادة وكون الفرق بين الوجوب والندب على ان الطلب بحسب تأكده وشدته وضعفه كالسواد والبياض فلا يتم الجواب المذكور اذ بناء على هذا ليس الطلب الا عبارة عن المرتبة الخاصة من الطلب اما على سبيل تأكد الطلب وهو الوجوب او على سبيل غير تأكده وهو الندب فحينئذ لم يتحقق الطلب وراء الفردين حتى يكون الامر مع الغفلة عن الفردين مستعملا فيه فثبت ان استعمال الامر في القدر المشترك مجردا عن الفردين ولو مع الغفلة غير ممكن نعم لو سلم امكانه في خصوص حال الغفلة فهو غير واقع لضرورة ان الكلام في الاستعمالات الدائرة في خطابات الكتاب والسنة فكيف يصار في تلك الخطابات الى الحمل على وجه الغفلة هذا ثم انه يمكن التفصي عن الاشكال الثاني من غير ابتنائه على القول بالكلام النفسي بل يدعى ثبوت التفصي عنه ولو على مذهب المختار وبان يقال انا نسلم ان ما في ضمير الطالب لا يكون الا ارادة الطلب المقرون بالتحتم وعدم الرضاء بالترك او المقرون بالرضاء بالترك ولا يمكن فيه ارادة الطلب الكلي المجرد عنهما الا انه يمكن للطالب في مقام الاستعمال والتعبير عما في ضميره من الطلب المقيد بالفرد ان يعبره على سبيل التجزئة بتعدد الدال والمدلول بان يكون جزءا مما في ضميره مستفادا من

دال يدل

دال يدل عليه والجزء الآخر منه مستفادا من دال آخر يدل عليه نظير الرقبة المؤمنة فانه يطلق على الفرد المعين الا ان المقيد مستفاد من لفظ الرقبة والقيد مستفاد من لفظ المؤمنة فعلى هذا يقال ان ما في ضمير الطالب من الطلب المقيد بالتحتم او بعدمه في مقام افادته من اللفظ يتحلل لجزئين جزء منه اعني الطلب المطلق مستفاد من صيغة الامر بان كانت الصيغة مستعملة فيه والجزء الآخر منه اعني التحتم وعدم الرضاء بالترك او الرضاء به مستفاد من قرينة خارجية حالية كانت او مقالية فيكون صيغة الامر مستعملة في الطلب الذي كان في ضمن الوجوب او الندب بمعنى انه مستعمل في حصة من الوجوب او الندب والحصة الاخرى منه مستفادة من القرينة نظير استعمال الكلي واطلاقه على الفرد لا استعمال لفظ الانسان واطلاقه على زيد حيثما استفيد الخصوصية والعوارض الشخصية من قرينة خارجة عن اللفظ وبهذا الجواب يندفع الاشكال الاول ايضا وبيانه على وجه يتضح منه انه دافع للاشكال الثاني هو ان يقال انا نسلم ان الهيئات والمبهمات وضعها حرفي على ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا ولازم هذا هو ان لا يكون المستعمل فيه لصيغة الكلي الامر الآخر ايضا سواء قلنا بان صيغة الامر حقيقة في الطلب او قلنا بانه حقيقة في الوجوب او على القول بانه حقيقة في الوجوب ايضا يكون وضعه وضعا حرفيا لا بد ان يكون المستعمل فيه مصاديق الوجوب لا نفس الوجوب الكلي الذي يكون هو آلة للملاحظة ولا ازم ان يكون صيغة الامر اسما جنسا وضعه عاما والموضوع له ايضا عاما ولكن الجواب عنه بانا نلتزم بان وضع صيغة الامر وضع حرفي حيث انه بناء على القول بانه الموضوع لمصاديق الطلب المطلق لا لنفس آلة الملاحظة اعني مطلق الطلب ومع ذلك كان المستعمل فيه لصيغة الامر هو الطلب من ذلك من جهة تعدد الدال والمدلول والمراد بتعدد الدال والمدلول هو ان يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي حيث كان ذلك المعنى الحقيقي امرا جزئيا والكلي طبيعي وجوده في ضمن الفرد لا بشرط وجوده معه في ضمنه وانما كانت الخصوصية والعوارض مستفادة من قرينة خارجية نظير اطلاق لفظ الانسان على زيد حيث استعمل لفظ الانسان في اطلاقه عليه قد استعمل في معناه الحقيقي الجنسي الذي كان آلة الملاحظة لوضعه فيه فانه انما كان مستعملا في الحصة الموجودة في ضمن زيد اعني الحيوان الناطق الذي كان حال تقييده بالعوارض والكلي العوارض زيد وتشخصاته مستفادة من القرينة الحالية او المقالية وهكذا الكلام في المقام فانه يقال ان صيغة الامر موضوعة لمصاديق مطلق الطلب ونعني بمصاديقه الطلب المقيد بالتحتم وهو الوجوب وبعدمه وهو الندب لا انها موضوعة لنفس آلة الملاحظة اعني مطلق الطلب والا كانت صيغة الامر اسم جنس موضوعة بالوضع العام للموضوع له العام فاذا كانت موضوعة لمصاديق آلة الملاحظة لمعناه الحقيقي فحينئذ كان كيفية استعمالها على انها

في استعماله فيه بصيغة وفعل

٤٨

حقيقة في الطلب

بناء على انها حقيقة في الطلب م

حتى م

وان استعملت في مصاديق الطلب الا انها استعملت فيها من باب تعدد الدال والمدلول بمعنى انها استعملت في الحصة التي كانت في ضمن الوجوب او الندب ولكن لا مطلقا حتى يقال ان تلك الحصة هو الطلب الكلي الذي كان آلة الملاحظة او انها الحصة جزئي اضافي بالنسبة الى ذلك الطلب الكلي من حيث قيامها بضمير المتكلم واضافتها بفعل من الافعال وايضا لا بشرط تقييدها بالفرد حتى يقال ان التقييد داخل ~~في المو~~ فلا يكون المستعمل فيه الا هو الفرد بل المراد انها استعملت في الحصة حال تقييدها بالفرد بمعنى ان صيغة الامر استعملت في الحصة اي في الطلب ولكن حال تقييد تلك الحصة بالتحتم وبعدم الرضا بالترك او بعدم التحتم والرضا بالترك واما الدال على التحتم او على عدم التحتم فانما هو شيء آخر غير الصيغة كالقرينة الحالية او المقالية ونحوها فالمستعمل فيه لصيغة الامر وان كان هو الجزئي الحقيقي من الطلب بحيث لا يصدق على الكثيرين لكونه عبارة عن الطلب الموجود في ضمن الافراد الى آخره فلان موجودا في ضمنه جزئي حقيقي مثله ولكنه مع ذلك كان طلبا كليا غير خصوص الوجوب والندب فتامل جدا الثاني بعد ما فرغوا من بيان مدلول مادة الامر اختلفوا في ان للامر صيغة تخصه ام لا وظاهر الحاجبي والعضدي تخصيص هذا النزاع بالقائلين بالكلام النفسي ولكنا كلما تاملنا فيما زعماه فلم يظهر له وجه صحيح نسبته اليه لان المنكرين للكلام النفسي وهم المعتزلة والامامية ايضا مختلفون في هذه المسئلة فمنهم من ذهب الى الاثبات ومنهم من ذهب الى النفي ولعل وجه التخصيص هو ما زعماه من الوجوه الضعيفة التي ضعفناه في الهدايه وكيف كان فترجمة النزاع في هذه المسئلة مردودة بتحريرين احدهما ما ذهب اليه من كان قبل العضدي سوى الحاجبي من ان للامر هل يكون صيغة تخصه ام لا وثانيهما ما عنهما وعن غيرهما ممن تاخر عنهما من ان صيغة افعل وما في معناها هل تدل على الوجوب ام لا ثم ان العضدي نسب الى الامام الحرمين وغيره تخطئة الترجمة الاولى قائلين بانه كيف يتحقق النزاع في ان للامر صيغة تخصه ام لا مع انه لا اختلاف ولا نزاع في ان له صيغة تخصه في الدلالة على الطلب والرجحان كاوجبت او حتمت او ندبت او سننت وهذا هو الذي عدولهم عن الترجمة الاولى الى الترجمة الثانية ولكن الصواب ترك التخطئة وتحرير النزاع على الترجمة الاولى المعدول عنها لان هذه الالفاظ انما تدل على الطلب والرجحان بمادتها لا بصيغتها والنزاع انما يكون في الصيغة والهيئة لا في المادة والحاصل ان النزاع انما كان في مدلول صيغة الامر وهيئته اعني صيغة افعل لان النزاع في مدلول صيغة افعل يكون عين النزاع في ان مدلول الامر هل وضع له لفظ يدل عليه بهيئته ام لا فعلى هذا كانت تلك الالفاظ المذكورة اعني اوجبت وحتمت ونحوها خارجة عن محل النزاع لانها انما تدل على الطلب والرجحان الوجوبي او الندبي بمادتها لا بصيغتها والكلام انما يكون فيما يدل عليه بصيغته وهو صيغة افعل لا بمادته فحينئذ كان تحرير النزاع على الترجمة الاولى صحيحا فلو قلنا ان له صيغة تخصه كان صيغة الامر غير مشتركة بين الطلب



في صيغة افعل وما بمعناها

٤٩

الطلب والاباحة فهل تكون كمادة الامر مختصة بالطلب ام لا فان النزاع ح في انها هل تكون مختصة بالطلب الوجوبي او الندبي او المشترك بينهما واما لو لم نقل بان له صيغة تخصه في دلالته على الطلب الرجحاني كان صيغة الامر مشتركة بين الطلب والاباحة وبالجملة فالكلام في هذه المسئلة يقع في امور ثلث الاول في تحرير النزاع على الترجمة الثاني في تحريره على الترجمة الثانية الثالث في ان النزاع هل هو في مدلول الصيغة الصادرة من العالي او في مدلولها مطلقا واما الاول فقد عرفت الكلام فيه بان تحرير النزاع عليها صحيح وان اسناد التخطئة اليه خطاء واما الثاني فنحريره على ان صيغة افعل وما في معناها هل تدل على الوجوب ام لا فنقول ان المراد بصيغة الامر اما ان يكون كل الامر باللام او بالصيغة والامر المزيد او المجرد ويكون المراد من قوله وما في معناها خصوص اسماء الافعال كما ذهب اليه المحقق الشيرواني او يكون المراد منها خصوص الامر بالصيغة فيكون المراد من قوله وما في معناها هو الاعم من الامر الغايب والمزيد والمجرد واسماء الافعال او يكون المراد الخصوص من الامر الغايب والمزيد دون الاسماء الافعال وعلى التقادير الثلث فتحرير النزاع على هذه الترجمة الثانية غير صحيح اما على التقدير الاول فلان ما اورده المحقق الشيرواني على من جعل قوله وما في معناها اشارة الى الاعم من الامر باللام والامر المزيد ومن اسماء الافعال بان الاولين داخلان في صيغة افعل لكونها في مصطلح النحاة علم جنس لكل صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل كما ان صيغة فعل ويفعل علمان لكل ماض ومضارع مبنيين للمفعول سواء كانا للحاضر او للغايب مردود بوجوه الاول ما ذكره بعض الناظرين في هذا الكلام من عدم ثبوت هذا الاصطلاح في مصطلح النحاة نعم الظاهر ان لفظ الامر والماضي والمضارع بمواد لها اعلام للصيغ المعهودة من كل باب في مصطلح الصرف سواء كانت للحاضر او للغايب الا ان الكلام في الصيغة اعني صيغة افعل ولعل الخلط في المقام حصل بين المادة وهو الامر والصيغة والذي يكون علم الجنس لكل صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل سواء كانت حاضرا او غايبا انما هو مادة الامر لا صيغة افعل والكلام انما يكون في الثاني لا في الاول الثاني ان حمل كلام الاصولي على مصطلح النحو والصرف وساير علماء العربية بلا نصب قرينة مما لا تقوم عليه من وجوب حمل الكلام على مصطلح المتكلم او العرف العام وثبوت ذلك الاصطلاح في عرف علماء الاصول غير معلوم بل الظاهر خلافه الثالث ان مصاديق صيغة افعل بناء على شمولها للامر الحاضر والغايب والمزيد والمجرد مختلفة فلا يمكن وضعها للوجوب او الندب من ملاحظة القدر الجامع حتى يكون وضعها ممكنا والا فلا يمكن الوضع مع كثرة المصاديق واختلافها والحال ليس هنا القدر الجامع بين الامر الحاضر والغايب والمزيد والمجرد لا الجامع اللفظي للضرورة بعدم لفظ جامع بين زنة افعل وبين زنة ليفعل وزنة افعل كما مر ولا الجامع المعنوي كما لا يخفى فتامل واما الثالث فنقول ان المحقق القمي قال ان نزاع القوم في صيغة الامر يتصور على صور ثلث الاولى ان النزاع في مدلول الصيغة الصادرة

الاولى خ

سواء كان

من العالي هل يفهم منها الايجاب والالزام ام لا الثانية في مدلول الصيغة المطلقة على انها بمجردها
هل يفهم منها الايجاب والالزام ام لا الثالثة في مدلول الصيغة المطلقة على انها بمجردها هل يفهم منها الايجاب وعلو مرتبة الآمر ام لا ولكنه اختار الاخيرة وقال ان نزاعهم متجه عليها واورد عليه صاحب الفصول بان دعوى ان الصيغة بمجردها تفيد ان المتلفظ بها عال مما لا يكاد يلتزم به من له ادنى دراية بالمحاورات الى آخر ما ذكره اقول ان للصورة الاخيرة من الصور المحتملة لان يكون نزاع القوم فيها شواهد ودلائل منها كلام العلامة حيث انه قال صيغة افعل بمجردها تدل على رتبة الآمر ومنها تحرير النزاع على الترجمة الاولى المعدولة عنها الواقعة في عباير ائمة الفقه اعني قولهم هل للامر صيغة تخصه اذ الظاهر ان المراد من هذه العبارة هو انه هل للامر صيغة مراد له في دلالتها على جميع ما يدل عليه من الوجوب وعلو الآمر ~~كذلك~~ بمعنى كما ان مادة الامر تدل على الوجوب وعلو الآمر وكذلك الصيغة هل تكون مثله في دلالتها على الوجوب وعلو رتبة الامر معا ام لا لان المراد من ان له صيغة تخصه هو انها تخصه في خصوص دلالتها على الوجوب ومنها نزاع القوم في ان الوجوب الذي يدل عليه الامر هل يكون لغويا او اصطلاحيا فان الوجوب الاصطلاحي الذي يكون عبارة عما يستحق فاعله المدح وتاركه الذم والعقاب انما يكون ملازما لعلو مرتبة الآمر المتلفظ بالامر كما ان علو مرتبته ايضا ملازم للوجوب الاصطلاحي بمعنى انه ايضا ملازم لوقوع المذمة والعقاب على ترك الواجب وبالجملة مع وجود تلك الشواهد على الصورة الاخيرة فكيف يصح تخطئة القوم المحقق القمي والايراد عليه بان دعوى كونها بمجردها تفيد علو رتبة الآمر مما لا يكاد ان يلتزم به من له ادنى دراية بالمحاورات وليس ذلك الا انكار الحق عليه الاحظا او التحقيق عندنا هو اختيار الصورة الثانية بمعنى ان نزاعهم في الصيغة المطلقة من حيث دلالتها بمجردها على الوجوب واما الصورة الاولى اعني النزاع في دلالة الصيغة الصادرة من العالي على الوجوب فلا يمكن تعقل النزاع بالنسبة اليها لو كان النزاع والشك في وضعها الابتدائي بان كان الشك والنزاع في اصل وضعها للوجوب او الندب ابتداء فانه لا يمكن ان يكون لصدورها من العالي مدخلية في وضعها لها بحيث لا يكون لها وضع حال صدورها من الغير الا المساوي لضرورة عدم مدخلية خصوص صدورها من المتكلم الخاص في اصل الوضع نعم يمكن تعقل النزاع بالنسبة اليها لو لم يكن الشك والنزاع في اصل وضعها الابتدائي بان علم ان الصيغة المجردة موضوعة للندب لا للوجوب اذ لو علم انها موضوعة للوجوب لكان النزاع حال صدورها من العالي لغوا ايضا لان صدورها منه مؤكد لدلالتها على الوجوب فلا معنى للنزاع واما اذا علم انها اي الصيغة المطلقة موضوعة للندب فحينئذ يتعقل النزاع حال صدورها من العالي بان يكون

يكون النزاع فيها نظير النزاع في الامر عقيب الحظر فكما يقال ان الامر لما كان موضوعا للوجوب فاذا وقع عقيب الحظر فيه شك في انه باق على معناه الموضوع له وهو الوجوب او انه على معنى الكراهة فيتحقق فيه النزاع وهكذا يقال فيما نحن فيه بان الصيغة المجردة موضوعة للندب فاذا صدرت فيه شك ويتحقق فيه النزاع في انه باق على معناه الندبي او انه للوجوب ولكن هذا النزاع مجرد الامكان والتصوير والا فلا واقعية ولا فعلية له لعدم القول بان صدورها من العالي قيد لمحل النزاع وان كان ظاهر بعض الادلة كالاستدلال بأوامر الموالي بالنسبة الى العبيد هو ذلك الا انه ليس في محله لان الاستدلال القائلين بالوجوب بمذمة العقلاء لا ينفي المتنازع فيه بالصيغة الصادرة من العالي غاية ما في الباب انها احد الافراد واما الاخيرة فالحق ان الصيغة بمجردها لا تدل على علو مرتبة الآمر وان كانت مادة الامر تدل عليه ولا منافاة في اختلاف المادة مع الصيغة التي كانت مصداقه للامر من حيث دلالة المادة على شيء وعدم دلالة الصيغة عليه لما مر من ان الاختلاف بين المادة والمصداق نظائر منها الصدق والكذب حيث انهما يدلان على المطابقة وعدم المطابقة ومصاديقهما اعني زيد قائم لا يدل عليه وتفصيله ما عرفته آنفا فليرجع اليه هذا تمام الكلام في الامور الثلثة فثبت ان المختار هو الصورة الثانية فاذا تم الكلام فيها فلنرجع الى اقوال المسئلة فنقول ان الاقوال فيها كثيرة بعيد مبلغها الى عشرين او الثلثين كلها مذكورة في الكتب المفصلة ونحن نذكر بعضا منها وقد ذكر صاحب المعالم سبعة منها ومن الاقوال تفصيل جامعه بين الايجاب والوجوب فقالوا ان الصيغة المطلقة تدل على الايجاب دون الوجوب ومعرفة هذا القول مبني على بيان الفرق بين الوجوب والايجاب وقد حكى سلطان العلماء عن ابن المصنف نقلا من والده صاحب المعالم في وجه النظر الذي ذكره في جواب الفرق بين السؤال والامر في مقام الاستدلال على القول بالندب ان الظاهر من كلامه الفرق بين الايجاب والوجوب والى انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار واورد ارتضاه السلطان حيث انه اختار ان الفرق بينهما ليس الا بالاعتبار واورد عليه المدقق الشيرواني بان القول بكون الايجاب والوجوب متحدين بحسب الحقيقة وبالذات ومختلفين بالاعتبار ضرب من اختلافات الاشاعرة وجزافاتهم بل الفرق بينهما حقيقي لا اعتباري وانهما مختلفان بالحقيقة وبالذات وايده السيد العميد من حيث ابتنائه الفرق بينهما على اصل المعتزلة لانه ذكر بعد بيان الفرق بينهما حقيقة ان الفرق انما يتم على مذهب المعتزلة دون الاشاعرة اقول والحق الحقيق بالتحقيق هو ما ذكره المدقق الشيرواني من ان الفرق بينهما حقيقي لا اعتباري ووجهه ما مر تفصيله في اول

حتى صيغته افعل ... [illegible]

في الفرق بين الوجوب والايجاب

الكتاب والحاصل ان الوجوب كيف يكون معنه أعم الايجاب والالزام حقيقة وبالذات مع ان الايجاب والالزام عنوان تأثير حدث من الامر وانما هو صفة المتكلم الآمر وفعله اصيلا بمعنى ان الايجاب والالزام اصيل في كونه صفة الفاعل وفعله فيكون من مقولة الفعل واما الوجوب فله معان ثلث احدها كونه عبارة عن صفة الفعل اعني مصلحة الفعل وحسنه فوجوب الصلوة مثلا عبارة عن حسنها ومصلحتها فالوجوب بهذا المعنى يكون امرا واقعيا اصيلا ينبعث منه الامر بمعنى انه علة لامر الآمر وثانيها كونه عبارة عن الامر الاعتباري الذي هو تعريف الاصولي اعني كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه العقاب وثالثها كونه عبارة عن موجبية الفعل [illegible] وملازمته الذي هو امر اعتباري حصل من ايجاب الآمر والزامه فعلى هذا فالوجوب لا يخلو فان كان عبارة عن المعنى الاول فهو حقيقة مغاير للايجاب جزما لانه اصيل في كونه صفة للفعل والايجاب اصيل في كونه صفة للمتكلم واين هذا من ذاك واما ان كان عبارة عن احد المعنيين الاخيرين فكذا الكل فان الوجوب على احد هذين المعنيين الاخيرين وان كان امرا اعتباريا غير اصيل ينبعث من الامر الا انه ايضا صفة للفعل من قبيل التأثر والانفعال ومن البين ان ما كان صفة للفعل ومن مقولة الانفعال مغاير حقيقة للايجاب الذي كان صفة للفاعل وكان من مقولة الفعل ولعمري انه لقد اجاد فيما افاد من ان القول بكون الفرق بينهما اعتباريا يكون من خرافات الاشاعرة فانهم لما كانوا منكرين لصفة الفعل وحسنه كان الفرق بينهما اعتباريا ليس الا اذ بناء على انكار صفة الفعل كما هو مقالة الاشاعرة كان الوجوب والايجاب شيئا واحدا صفة للفاعل فيكون الفرق بينهما نظير الفرق بين المصدر والمفعول المطلق في تعدد الاعتبار والحيثية دون تعدد الحقيقة ~~[illegible]~~ ومعناه ان الوجوب والايجاب شيء واحد حقيقة وكليهما فعل المتكلم الا انه من حيث تعلقه بالفعل يكون هو الوجوب ومن حيث صدوره من المتكلم يكون هو الايجاب كما ان المفعول المطلق هو المصدر الا انه من حيث انه شيء من الاشياء فهو المصدر ومن حيث انه صدر من الفاعل فهو المفعول المطلق واما الفرق بينهما حقيقة لا اعتبارا فهو على ما قاله السيد العميد مبني على اصل المعتزلة والامامية القائلين بصفة الفعل اذ بناء على القول بصفة الفعل كان الفرق بينهما على التقريب الذي عرفته حقيقيا لا اعتباريا فافهم وكيف كان فالاقوى عندنا ان صيغة افعل حقيقة في المرتبة الخاصة من الطلب الذي لا يرضى الآمر بتركه وهو الطلب المتأكد والطلب الحتم والتعبير عنه بالوجوب او الايجاب انما هو من ضيق العبارة والا فحقيقة الطلب المتأكد الذي عبارة عن المرتبة الخاصة منه بالنسبة الى معنيي الوجوب والايجاب كالاجنبي وبالجملة انها حقيقة في الوجوب كما عليه المشهور ومعظم الاصحاب لنا على ذلك وجوه منها

من الادلة



فی اولته وکون صیغه افعل / [illegible]

٥١

من الادلة احدها وهو العمدة التبادر وبيان الاستدلال به انا لو جردنا النظر عن جميع قرائن الحال والمقال كما اذا فرضنا سماع صيغة افعل من وراء الجدار لسبق اذهاننا الى ان اللافظ اراد ذلك الفعل ولا يرضى بتركه والحاصل ان الطالب قد يطلب ويرضى بترك الفعل وقد يطلب ولا يرضى بتركه وان التبادر لا يطلب الا به كما نعقل انه طالب لا يبيح ولا اذن لا ممهدا ولا غير ذلك مما كثر او قل استعمال الصيغة فيه من المعاني المشار اليها وتقريب الاستدلال به على هذا الوجه الذي ذكرناه اولى واصوب من تقريبه بما ذكره البعض من ان السيد اذا قال لعبده افعل مجردا عن القرينة فخالفه عد عاصيا وذمه العقلاء وذلك آية الوجوب لان الكلام ليس في اوامر الموالي بالنسبة الى العبيد بل في نفس الصيغة مع قطع النظر عن الآمر هذا ولكن قد اورد في المقام على ما ادعيناه من التبادر بوجوه منها انه لو كان الوجوب متبادرا من الصيغة لزم التفات الذهن وانتقاله منها الى المنع من الترك وليس كذلك اذ قد لا يحضر بالبال الترك فضلا عن المنع عنه وفيه انا نحتاج الى الالتفات فعلا بالنسبة الى الدلالة المطابقية واما بالنسبة الى الدلالة الالتزامية فلا بل يكفي فيه الالتفات ولو بعد التأمل والنظر والحاصل انه على التبادر بالنسبة الى المرتبة الخاصة من الطلب اعني الطلب المتأكد ولازمه المنع من الترك ولا يشترط في تبادر المعنى المطابقي الالتفات فعلا بالنسبة الى لازم ذلك المعنى المتبادر بل يكفي في لازمه الالتفات اليه ولو بعد التأمل والنظر ومنها النقض بان التبادر المذكور بعينه موجود في لفظ الطلب وما بمعناه كلفظ اريد لانه اذا قال المولى لعبده اطلب منك شراء اللحم او اريد منك ذلك فتقاعد عن الشراء عد عاصيا وذمه العقلاء فالذمة دليل على سبق معنى الوجوب من لفظ الطلب او اريد في الذهن مع انه لا كلام في كون الطلب اعم من الوجوب والندب فلو كان التبادر المفروض دليلا على الوضع للوجوب بالخصوص لجرى ذلك التبادر في الطلب وما بمعناه ايضا مع ان من المعلوم خلافه للاجماع على انه موضوع للقدر المشترك من الوجوب والندب وفيه اولا انا نمنع ان المسلم كون الطلب وما بمعناه موضوعا للاعم من الوجوب والندب بل انه موضوع لخصوص الوجوب بقرينة تلك التبادر وثانيا سلمنا ان المسلم هو كونه موضوعا للاعم منهما الا ان لفظ الطلب وما بمعناه ان وقع في مقام الاوامر العرفية كاوامر السادات الى العبيد كان الغرض وتبادره الى الوجوب مستندا الى القرينة العامة لكونها دائما او غالبا غير منفكة عن الاغراض اللازمة التي كانت قرينة على ارادة الوجوب واما ان وقع في مقام الاوامر الشرعية كوقوعه في الكتاب او السنة فلا نسلم كونه منصرفا ومتبادرا الى الوجوب بمعنى ان الوجوب غير متبادر منه في الاوامر الشرعية ويؤيده ان المستفاد من قوله تعالى يريد الله بكم اليسر على ما اتفق عليه الاصحاب هو الاعم من الوجوب بقرينة ان المراد من اليسر هو الاعم من الواجبات والمندوبات فلو كان قوله يريد متبادرا الى خصوص معنى الوجوب لزم تخصيص اليسر بالواجبات مع انه الاعم ومنها

ان التبادر انما يكون دليلا على ثبوت الوضع اذا كان مستندا الى حاق اللفظ المجرد من القرينة مع قطع النظر
عن كل شيء حتى الاطلاق والتجرد من القرينة فما لو كان مستندا الى اطلاق اللفظ وتجرده من القرينة بان
كان التبادر اطلاقيا فلم ينهض باثبات الوضع لان انصراف المطلق الى الفرد الكامل دائما مع امكان
مع بقاء اللفظ على حقيقته في الماهية المطلقة دون الفرد الكامل وتبادر الوجوب من الصيغة
انصراف ناشئ من اطلاق الصيغة لكونه اكمل افراد الطلب هذا ولكن دفع هذا الايراد
والجواب عنه موقوف على بيان اسباب انصراف اللفظ الموضوع للماهية المطلقة الى مرتبة
معينة منها حيث ان انصرافه يتسبب باسباب فلابد اولا من بيان تلك الاسباب وبيان موارد كل
ثم يتبين ان الانصراف في المقام علامة للوضع ام لا فنقول ومن اسباب الانصراف غلبة الاستعمال
بان يكون اللفظ غالب الاستعمال في معنى مجازي مباين للمعنى الحقيقي او في فرد خاص كامل من الماهية
المطلقة فيكون غلبة استعماله فيه سببا لانصراف اللفظ اليه وكلامنا في هذا السبب انما يعد
في كونه سببا للانصراف والتبادر الا انه لا يكون سببا للانصراف بالنسبة الى المعنى المجازي المباين
للمعنى الموضوع له وانما هو سبب له بالنسبة الى خصوص المرتبة المعينة من افراد الكلي لان غلبة
استعمال الرقبة في المؤمنة مثلا تكون سببا لانصرافها فيها بل ان غلبة الاستعمال بالنسبة الى المعنى
الخارج عن الموضوع له ان بلغ حد النقل وهجر المعنى الموضوع له صار ذلك المعنى المباين الموضوع له
لذلك اللفظ بالوضع التعيني فليس ان يصح فيه اطلاق الانصراف لكونه هو المعنى الحقيقي
لذلك اللفظ واما ان لم يبلغ حد النقل بان كان غلبة الاستعمال فيه متكافئا مع ظهور
المعنى الحقيقي ففيه ايضا ليس من الانصراف في شيء بل الحكم فيه هو الاجمال ولذا حكم المشهور
في المجاز المشهور باجمال اللفظ من جهة ان غلبة استعمال اللفظ فيه لما لم تبلغ حد النقل صارت
متكافئة مع ظهوره في المعنى الحقيقي فحكموا فيه بالاجمال خلافا لابي يوسف حيث حكم فيه بانصراف
اللفظ الى المجاز المشهور مع بقاء اللفظ على معنى حقيقته بل وهذا خلاف التحقيق والتحقيق
ان غلبة استعمال اللفظ في المعنى المباين لمعناه الحقيقي ليس لها الا مرتبتين احديهما
ان تبلغ مرتبة الاجمال والاخرى ان تبلغ مرتبة النقل وليس لها مرتبة ثالثة اعني مرتبة الانصراف
بخلاف غلبة استعمال اللفظ الموضوع للماهية المطلقة في الفرد الكامل من افراده فان لها
مرتبة الانصراف ايضا بان تكون غلبة الاستعمال سببا لانصراف اللفظ الى ذلك الفرد الكامل
مع بقاء اللفظ على معناه الحقيقي والسر في ذلك ليس على ما توهمه البعض من ان مرتبة غلبة
الاستعمال في المعنى المباين تكون دون مرتبتها في فرد الكلي بان كان عدد الاستعمال في
المعنى المباين اقل من عدده في فرد الكلي ولذا صارت الغلبة في فرد الكلي موجبة
للانصراف دون المعنى المباين لان المفروض ان مرتبتها في المعنى المباين متساوية
مع مرتبتها في فرد الكلي ومع ذلك صارت سببا للانصراف في الثاني دون الاول بل الامر

معناه الحقيقي بل

الكلي ج



في اسباب الانصراف الغلبة

بل السر في ذلك هو ما نقول من ان الغلبة فيهما وان كانت على مرتبة معينة مضبوطة متساوية
الا انها في المعنى المباين ما لم تبلغ حد النقل لم تكن موجبة للانصراف لاجل ان لها معارضا وهو ظهور
اصالة الحقيقة الذي يستفاد منه حمل اللفظ على معناه الحقيقي وهذا ينافي حمله على المعنى المجازي
المباين وانصرافه اليه من جهة الغلبة لان اعتبار الغلبة ليس الا من باب الوصف او النسبة
كما عليه الاتفاق وليس المعارض لها من باب الظن النوعي الكبير اعني النسبة المطلقة حتى تكون
الغلبة حاكمة على اصالة الحقيقة وهكذا ظهور اصالة الحقيقة فان اعتباره ليس الا من
باب الوصف او التعبد فان كان اعتبارهما من باب الوصف كان حصول الظن من كل واحد
منهما موقوفا على عدم الاخر لعدم اجتماع الظنين الشخصيين في شيء واحد فيكونان متعارضين
وتعارضهما موجب الاجمال وان كان اعتبارهما من باب التعبد مع عدم الظن على خلافه فكذلك
انهما متعارضان وكيف كان فان تعارضهما موجب الحكم بالاجمال لا الحكم بالغلبة ولا الحكم بظهور
اصالة الحقيقة هذا ولو نظر الى ان اعتبار الظهور في ظواهر الالفاظ عند الاصحاب ليس من باب
الظن النوعي الكبير الا ان معنى حكمهم بالاجمال في المجاز المشهور بل لابد فيه من الحكم بتقديم
اصالة الحقيقة اذ مقتضى اعتباره من باب الظن النوعي الكبير هو تقديمه ولو لم يحصل الظن
منه وحصل الظن على خلافه وهذا بخلاف الغلبة في فرد الكلي فانه ليس للغلبة فيه معارض
اصلا حتى يحكم بالاجمال لان الفاظ الماهيات على التحقيق موضوعة للماهيات المهملة
دون المطلقة والفرق بين المهملة والمطلقة هو ما قرر في محله من ان الماهية المهملة
هو ما يراد منه اهمال الماهية بحيث يطلق على الضدين والنقيضين كالوجود والعدم
بخلاف المطلقة فانه ما يراد منه اطلاق الماهية بمعنى العموم البدلي بحيث لا
يطلق على الضدين والنقيضين فعلى هذا لا منافاة بين الماهية المهملة التي تقتضيها
اصالة الحقيقة وبين غلبة انصرافها الى الفرد الكامل حتى وقع التعارض بينهما بل
يجمع بينهما بان يقال ان المراد من الماهية الموضوعة على سبيل الاهمال هو الفرد الكامل
الذي وقع عليه غلبة الاستعمال لانه ليس المراد منها بناء على انها موضوعة للاهمال هو
كل الافراد من تلك الماهية على سبيل العموم البدلي حتى يعارضه ارادة خصوص الفرد
الكامل بل المراد منها اهمال الماهية فحيث ان دل الدليل المعتبر او القرينة الحالية
او المقالية على تعيين ارادة خصوص الفرد المعين من الماهية كان مقتضى الجمع بينهما
هو ان يراد من الماهية ذلك الفرد والا فقاعدة الحكمة تقتضي ان يراد من الماهية
المهملة الاطلاق فبناء على هذا لما كان غلبة استعمال الماهية في الفرد على مرتبة معينة
موجبة لانصرافها الى ذلك الفرد كان اللازم ان يجمع بينها وبين الماهية المهملة بارادة
ذلك الفرد من الماهية ولا منافاة بينهما نعم لو قيل بان الفاظ الماهية موضوعة للماهية

المطلقة كاعتق الحقق التعين لان للغلبة معارض جزما وهو اصالة الحقيقة لضرورة ان الاطلاق
ينافيه ارادة خصوص الفرد ولذا قال المحقق القمي بمجازية المطلقات التي يراد منها
المقيد ولو كانت القيود قيودا امتصلة كاعتق رقبة مؤمنة هذا ولكن ههنا اي الفرد
من الماهية الكلي فردان اخران من الغلبة اخل من الفرد الاول وقد ذكرهما بعض
الاساطين وهو الاستاد الشريف احدهما ما يكون الغلبة شائعا وقويا والاخر ان يكون
مقدار اجماليا ونعني بالاول هو ما يكون غلبته في بداية الامر ولكنه زايل بعد التامل
بان لا يكون غلبة الاستعمال فيه على مرتبة موجبة للانصراف جزما ولا على مرتبة موجبة للتعارض
بينها وبين اصالة الحقيقة بل يكون على مرتبة موجبة للانصراف في بداية الامر
هذا القسم من الغلبة لا اعتبار به جزما فيحكم بتقديم اصالة الحقيقة عليه في مراد
من الماهية الموضوعة للاجمال الاطلاق بقرينة وجود الحكمة المقتضية له ونعني
بالقسم الثاني من الغلبة هو ما يكون غلبة الاستعمال فيه على مرتبة معينة موجبة للتعارض
بينها وبين اصالة الحقيقة ولا يكون على مرتبة موجبة للانصراف جزما وحيث لم يكن
هذا القسم من الغلبة دليلا معتبرا موجبا للانصراف جزما حتى يحكم بينه وبين اصالة
الحقيقة المقتضية للماهية المهملة فلا جرم لان المراد من الماهية المهملة الاطلاق ويقع
التعارض بينها وبين هذا القسم من الغلبة فيحكم بالاجمال ولا فرق في وجود هذين الفردين
من الغلبة اعني الشك البدوي والمقدار الاجمالي بين ان يكون القول باعتبار ظواهر الالفاظ
من باب الظن النوعي الكبير او يكون اعتبارها من باب الوصف او المقيد على عدم الظن
على خلافه اذ بناء على اعتبارها من باب الظن النوعي الكبير ايضا يمكن وجود المقدار الاجمالي
من الغلبة الذي يوجب التعارض بينه وبين اصالة الحقيقة حتى يحكم بالاجمال وذلك
لان اعتبارها من باب الظن النوعي الكبير يعلل ان يكون مقيدا او مشروطا بعدم كونه محفوفا
بالقرينة المقالية او الحالية على خلاف الظواهر ولا منافاة في بين هذا
بين كون اعتبارها من باب السببية المطلقة دون المقيدة اذ بناء على هذا يكون اطلاق
اعتبار الظواهر بالنسبة الى القراين الخارجية دون الداخلية فاذا كان اعتبارها مقيدا
بعدم القرينة الداخلية على الخلاف كانت الغلبة من القرينة الا ان اعتبار هذا القسم
من الغلبة لما كان مشكوكا لان تقييد اعتبارها بعدمها ايضا مشكوكا فيقع التعارض
فيوجب الاجمال فظهر مما ذكرنا ان غلبة الاستعمال انما تكون سببا للانصراف بالنسبة
الى فرد الماهية الكلية لا بالنسبة الى المعنى المجازي والمقام من قبيل الاخير
فليس غلبة الاستعمال فيه سببا للانصراف ومنها امر من اسباب الانصراف هو
القرينة الخاصة المقالية او العامة الحالية التي منها الا ان الانصراف والتبادر
الناشئ من القرينة ليس هو التبادر الناشئ من اطلاق اللفظ وانما هو التبادر





الناشئ من امر مقارن للاطلاق ومنها كثرة وجود ذلك الفرد وكثرة الابتلاء به فيكون
كثرة الوجود سببا للانصراف وهو النسبة الذهني به ومنها مجرد الكمال والاكملية وهكذا او لكنا قد
حققنا في مبحث الاوضاع عدم صلاحية كل ذلك للانصراف اللفظ اليه بحيث صار كونه مجازا
بالنسبة الى غيره لوضوح عدم مجازية الانسان بالنسبة الى غير الراسيني ومنها اطلاق اللفظ
وتجرده من القراين بمعنى ان بعض افراد الماهية قد يستفاد من اطلاق اللفظ وتجرده
عن القراين لا لاجل الانصراف بل لاجل كون ساير الافراد والخصوصيات قيودا زائدة
للماهية محتاجة الى البيان والقرينة دون تلك الخصوصية والفرد وحيث لم يبين
لان المتبادر من اطلاق اللفظ هو ذلك الفرد فهذا التبادر مستند الى اطلاق اللفظ
لا الى الوضع وهذا هو مراد المحقق المذكور حيث تبادر الوجوب من صيغة الامر وحاصل
ايراده هو انه قد يتبادر الفرد الخاص من بعض الالفاظ لمجرد اطلاق اللفظ حيثما
لم يوجد قرينة لا خاصة ولا عامة ولا مقالية ولا حالية مقامية على عكس لفظ الرقبة
الذي كان المستفاد منه عند الاطلاق هو الماهية المهملة العامة للرقبة المؤمنة في الكفارة
حيثما لم يوجد التي تقييدها بالمؤمنة لنظير لفظ الملك فان المتبادر منه عند اطلاقه الفرد		قرينة و
الخاص منه وهو الملك الطلق الخالص عن وجوه الاشاعة دون الفرد الاخر منه وهو الملك
الشايع وذلك لان الملك الطلق الخالص وان كان قسما من الملكية المطلقة الصادقة
عليه وعلى الملك الشايع او الوقف او نحو ذلك الا ان دلالة اللفظ عليه وتبادره من
اللفظ انما هي من جهة اطلاق لفظ الملك وتجرده عن التقييد اذ الملك الشايع او الوقف
او نحو ذلك قيود زائدة بحيث لم تبين تلك القيود ولم يقيد الملك اعني الخاص منها
بوجه دون وجه بل اطلق كان المستفاد منه هو الملك الخالص الذي كان المراد منه
حيث انه عبارة عن عدم كونه على وجه الاشاعة او نحوه الملك ومن هذا الباب
تبادر لفظ الوجوب الى الوجوب العيني النفسي فيقابل الوجوب التخييري او الكفائي
باعتراف المورد في موضع اخر من حاشيته فانه في مقام فصل الكفارة توضيح اعتق
واكتفى به ولم يبين قوله او اطعم كان المستفاد من اطلاق قوله اعتق وجوب
العتق عينا لاجل الكفارة لا التخيير بينه وبين الاطعام لان استفادة الوجوب
التخييري منه يحتاج الى بيان قوله او اطعم لكونه قيدا زائدا ومن عدم بيانه حيث
اطلق لفظ اعتق يتبادر عينية وجوب العتق جزما تخييرا لان الامر كذلك بان كان
تبادر خصوص الفرد مستندا الى اطلاق اللفظ مع عدم وجود القراين كان التبادر
مستندا الى اطلاق اللفظ دون الوضع فلا يكون علامة لثبوت الوضع ومن هذا القبيل
تبادر الوجوب من الطلب الحتمي في صيغة الامر كان تبادره منها يكون مثل تبادر عينيته

الوجوب من لفظ الوجوب اذ لو كان المراد منها الندب لكان اللازم هو البيان لكون الندب امرا وجوديا زايدا
ومن عدم بيانه يتبادر الوجوب من اطلاق الصيغة فلا يكون هذا القسم من التبادر علامة لثبوت الوضع هذا
تمام الايراد الذي اورده صاحب الحاشية واما دفعه فهو ان ضابط هذا القسم من التبادر اعني التبادر الاطلاقي
الذي حققت معناه مشروط بشرطين بمعنى ان تبادر الفرد الخاص للاطلاق انما يكون حيث وجد الشرطين
احدهما ان يكون تقابل الفرد المتبادر بعد ساير الافراد الماهية التقابل [illegible] التناقض لا
التقابل التضاد بان كان الفرد المتبادر عدميا وساير الافراد وجوديا الا ان يكونا وجوديين و
الا لما صح تبادر ذلك الفرد الخاص لاجل اطلاق اللفظ وعدم بيان القيود الزائدة اذ
كما ان ساير الافراد يحتاج الى البيان لكونه وجوديا وقيدا زايدا كذلك الفرد الخاص فانه
ايضا لو كان وجوديا فلا يكون مستفادا من الاطلاق بل لا بد من البيان ولا كذلك لو كان عدميا فانه
غير محتاج الى البيان بل انما يكون متبادرا ومستفادا من الاطلاق وثانيهما ان يكون القدر
المشترك بين فرد المتبادر وغير المتبادر غير قابل لان يكون موضوعا للحكم كما في الوجوب فان الاعم
من الوجوب العيني والتعييني غير قابل لموضوع الحكم حيث يمتنع ان يكون الاعم منهما مراد المتكلم
في الواقع واما اذا فقد الشرطان المذكوران فلا يصح ان يكون الفرد الخاص متبادرا بالتبادر    او فقد احدهما
الاطلاقي واما فيما نحن فيه فالشرط الثاني وان كان موجودا اذ الاعم من الطلب الحتمي والندبي
اعني مطلق الطلب وان كان مستعملا فيه اللفظ الا انه غير مراد في الواقع بل المراد فيه احدهما
ولكن الشرط الاول مفقود اذ وجوده انما يكون مثلا لو قيل بان الوجوب امر [illegible] عدمي و
والندب امر وجودي لان الندب عبارة عن الطلب الفعل مع الرضا بالترك ولكنا نمنع ان
يكون الامر كذلك بل الامر بالعكس بان كان الوجوب وجوديا حيث انه كان عبارة عن
الطلب مع المنع من الترك وان كان الندب عدميا حيث كان عبارة عن الطلب مع عدم
المنع عن الترك او يكونان كلاهما وجوديين بان كان الوجوب هو الطلب مع المنع من الترك والندب
الطلب مع الرضا بالترك ضمنا وعلى هذين التقديرين كان الشرط الاول مفقودا فيما نحن فيه فليس الوجوب
متبادرا بالتبادر الاطلاقي ثم انا لو سلمنا ذلك وقلنا ان الشرط الاول فيه ايضا موجود الا
ان ما ذكر من كون تبادر الوجوب تبادرا اطلاقيا انما هو مسلم مع ارتكاب بعض التكلفات البعيدة
التي لسنا قائلين بها من القول بان الطلب عين الارادة وبان تميز الوجوب من الندب يكون بالقيود
الخارجية واما اذا قلنا بان الطلب غير الارادة وان تميز الوجوب من الندب لا يكون بالقيود
بل باختلاف مراتب الطلب من الشدة والضعف او تاكد الطلب وعدم تاكده فلا يكون تبادر الوجوب تبادرا
اطلاقيا جزما اذ الوجوب والندب حينئذ يكونان متضادين لا النقيضين حيث ان احدهما يكون شيئا
من شدة الطلب وان فرضنا من عدم شدة الطلب هذا تمام الكلام فيما يرد على التمسك
بالتبادر وقد عرفت ان كثرة الوجود والاكملية غير موجبة للانصراف وغلبة الاستعمال
ايضا غير سبب له في المعنى المجازي والاطلاق وان كان سببا للانصراف الا ان شرطه مفقود
في المقام ثم ان العجب من صاحب الفصول حيث انه قال شفاها لبعض الفضلاء معاصريه اعني
السيد الاستاد دام ظله العالي بعد ما اضاق اليه عليه الامر ان المراد من تبادر الالزام من
الطلب اطلاقا هو التبادر المعهود بمعنى ان التبادر الاطلاقي الذي ادعيناه انما يكون بالنسبة



بالنسبة الى معنى الطلب حيث ان الوجوب والالزام انما يكون متبادرا بالنسبة الى اطلاق معنى الطلب
ثم انه تعالى كما انه يتبادر من اطلاق كتابة افعل والاشارة الوجوب والالزام هذا ولكن لا يخفى
عليك ما ذكره لوضوح عدم تحقق معنى التبادر الاطلاقي الذي كان من صفات اللفظ
بالنسبة الى معنى الطلب الا بان يكون مراده من هذا هو ادعاء التلازم بين معنى الطلب وبين
الطلب الحتمي على معنى ان تصور معنى الطلب يلازم تصور الطلب الحتمي ولكن وجه الملازمة غير معلوم
واما الكتابة فهي ان كان لفظ الافعل الذي كان فيه التبادر الاطلاقي لا في نفس الكتابة بمعنى ان
التبادر الاطلاقي فيها انما يكون باعتبار انها اسم للفظ الافعل الذي كان التبادر ملحوظا بالنسبة
اليه لا بالنسبة الى نفسها واما الاشارة فنمنع ثبوت التبادر فيها بمعنى نمنع ان التبادر منها
الالزام والحتم بل التبادر فيها انما يكون تابعا للقرينة على صاحب المقامات وهذا الذي ذكرناه هو
مراد السيد دام عزه العالي من قوله بان التبادر الالزام من الاشارة انما يكون للقرينة فمعناه
ان غير متبادر من الاشارة ذاتا ولكن حيثما يتبادر كان لاجل القرينة لا لان مراده انه هو    الالزام
ان الالزام يتبادر منها ذاتا ولكن تبادره منها على الدوام يكون لاجل القرينة حتى يرد عليه
متبادر وعليه من انا نفرض عدم وجود القرينة فمع عدم وجودها كان الالزام ايضا متبادرا
من الاشارة مجيبا لان مراده من قوله هذا هو ما ذكرناه فحينئذ فمع هذا الايراد الذي اورد
عليه هذا تمام الكلام في التبادر ثم انا جئنا على بيان الثمرة بين التبادر الوضعي
والتبادر الاطلاقي على سبيل الكلية فنقول ان الثمرة بينهما على ما ذكره القوم اثنتان احديهما
ما يختص بالاسماء الاجناس وحاصله الامر بين ان المعنى المتبادر ان كان وضعيا فلا يتفاوت في
تبادره وانصرافه من اللفظين ان يكون في حيز النفي او يكون في حيز الاثبات فعلى التقديرين
كان ذلك المعنى متبادرا واما ان كان اطلاقيا فيتفاوت بينهما من حيث انه ان وقع في
حيز الاثبات كان متبادرا وان وقع في حيز النفي فلا يكون متبادرا بل المراد الاستغراق من
المعنى المتبادر وغير المتبادر نظير الماء فان تبادر الفرد الخاص من الماء ان كان وضعيا فلا
يتفاوت بين قوله شربت الماء وبين لا اشرب الماء في ان المتبادر من لفظ الماء هو فرد الكثير
الفرد الخاص واما ان كان اطلاقيا فيتفاوت بينهما حيث ان المراد من لفظ الماء في المثال
الاول هو فرد الكثير الفرد الخاص المتبادر وكان المراد منه في المثال الثاني هو العموم والاستغراق
على معنى لا اشرب جميع افراد الماء وهذه الثمرة ضعيفة لانا قد حققنا في محله انه على تقدير التبادر
الاطلاقي ايضا يكون الفرد الخاص متبادرا مطلقا سواء كان في حيز الاثبات او في حيز النفي حيث
ان المستفاد من الكلام المنفي هو ما يستفاد من الكلام المثبت ان عاما فعام وان خاصا فخاص
كما برهن في محله ضمنا وعلى هذا فحينئذ كان المستفاد في حيز الاثبات هو الفرد الخاص فلا
يجوز ان يكون المستفاد في حيز النفي هو الاستغراق وثانيتهما عكس الثمرة الاولى وهو ما يختص
بالصيغ وبعض المداليل الحرفية من ان المعنى المتبادر ان كان متبادرا بالتبادر الوضعي
فحيث وقع في حيز النفي او وقع قيد الكلام كان المنفي هو ما وضع له اللفظ اعني المعنى

[illegible]

المتبادر فلم يبق للفظ مفاد اصلا وهكذا في الاثبات حيث ان المراد هو مجموع القيد والمقيد واما اذا لم يكن متبادرا بالتبادر الاطلاقي لكان ما يستفاد من اللفظ من قبيل تعدد الدال والمدلول بان كان المنفي هو المعنى الذي يتبادر من اطلاق اللفظ واما ما وضع له اللفظ اعني معناه الموضوع له فبقي على حاله نظير كلمة اللام الدالة على الملكية فانه يتبادر منها الملكية التامة المستقرة كما في الآية الارث الدالة على توقيت توريث الورثة ببعد الدين والوصية حيث انه ورد من الاخبار ما يدل على انه ليس للورثة شيء من التركة في حال الدين والوصية فح ان قلنا بان تبادر الملكية المستقرة التامة من كلمة اللام تبادرا وضعيا لكان المنفي في الاخبار هو ما يستفاد من كلمة اللام وضعا اعني الملكية التامة المستقرة التي كانت متبادرة وضعا فح لم يبق لكلمة اللام مفاد اصلا حتى تكون الاخبار دالة على ثبوت الملكية المطلقة الغير التامة للورثة في حال الدين والوصية واذن لم يوجد دليل يدل على ثبوت قول المتأخرين القائلين بان للورثة في التركة ملكية مهجورة حال الدين والوصية خلافا للمتقدمين القائلين بانه ليس لهم فيها ملكية اصلا حال الدين والوصية وان قلنا بان تبادر الملكية التامة من كلمة اللام تبادر اطلاقي لكان المنفي في الاخبار هو ما يستفاد من اطلاق اللام اعني الملكية التامة فيكون ما يستفاد من وضع اللام اعني الملكية المطلقة المهجورة غير منفي باقيا على حاله فاذن يوجد في الاخبار دليل يدل على ثبوت قول المتأخرين وههنا ثمرة ثالثة مرضية عندنا وهي الحكم بتعارض الادلة حيثما وقع في مقابل ذلك المعنى المتبادر دليل يدل على خلافه فح ان كان تبادره من اللفظ تبادرا وضعيا لكان اللازم ان يحكم بتساقط الدليلين الذين احدهما يدل على المعنى المتبادر والاخر يدل على خلافه من المعنى الاخر بعد تعارضهما اذ المفروض انهما يكونان متساويين في الظهور والاظهر من جهة دلالتهما على مفادهما وان كان تبادره اطلاقيا لكان اللازم هو تقديم الدليل الاخر على الدليل الدال على ذلك المعنى المتبادر اذ ذلك الدليل الاخر لما كان دلالته على مفاده بالوضع لكان اظهر دلالة مما كان دلالته على مفاده بالتبادر الاطلاقي كما في المقام فان تبادر الوجوب من صيغة الامر ان كان تبادرا وضعيا لكان اللازم ان يحكم بتعارض الدليل المشتمل عليها مع الدليل المشتمل على ما يدل على الاستحباب من لفظ ينبغي او نحوه لكونهما متساويين في الظهور والاظهر من جهة ان تبادر كل واحد من الوجوب والاستحباب يكون تبادرا وضعيا وان كان تبادره منها تبادرا اطلاقيا لكان اللازم ان يقدم الدليل المشتمل على ما يدل على الاستحباب لكونه اظهر دلالة من جهة ان تبادر الاستحباب يكون تبادرا وضعيا هذا في بيان الثمرة واما تأسيس الاصل حيثما يشك في وضعية تبادر المعنى بعد ما علم تبادره فهو ان الشك في وضعيته وعدمها قد يكون لاجل الشك في وجود القرينة وعدمها بان يشك في ان تبادر المعنى يكون لوجود قرينة مخفية فلا يكون التبادر تبادرا وضعيا او لا يكون لوجودها بل يكون للوضع فالتبادر وضعيا وقد لا يكون لذلك بل يكون لاجل



الشك في نفس وضعية التبادر واطلاقيته بعد ما كان تبادر المعنى معلوما كما في المقام حيث ان تبادر الوجوب معلوم وانما الشك في ان تبادره وضعي او ان تبادره اطلاقي ولكن وضع الصيغة لمطلق الطلب فعلى الاول لكان الاصل يقتضي ان يكون التبادر تبادرا وضعيا كما قررناه في المجلد الاول من البدايع وذلك لان الاصل عدم القرينة حيثما يشك في وجودها فباصالة عدم وجودها يثبت كون التبادر وضعيا فالمراد بالاصل فيقولنا ان الاصل يقتضي ان يكون وضعيا هو اصالة عدم وجود القرينة لان اصالة عدم وضع اللفظ للمعنى المتبادر معارض باصالة عدم وضعه للمعنى الاخر فبقي اصالة عدم القرينة سليمة عن المعارض فبها يثبت ان الاصل وضعية تبادر ذلك المعنى المتبادر فان قلت بعد تعارض اصالة عدم الوضع للمعنى الاخر مع اصالة عدم الوضع لذلك المعنى المتبادر كيف يثبت التعاضد باصالة عدم القرينة مع انه لا تعاضد في الاصول راسا حيث قد قرر انه لا فرق في سقوط الاصول بسبب التعارض بين ان يكون في احد الطرفين المتعارضين اصل واحد وفي الاخر كذلك او يكون في احدهما اصلين وفي الاخر اصل واحد فعلى التقديرين كانت الاصول في الطرفين متساقطة بسبب المعارضة لانه على التقدير الاخر لان احد الاصلين في احد الطرفين غير ثابت بسبب المعارضة والاصل الاخر لان سليما عن المعارضة لحصول التعاضد به قلت هب ان التعاضد غير ثابت في الاصول الا ان المسلم من عدم اعتدادهم انما يكون في الاصول الشرعية التعبدية حيث قد ثبت انه لا تعاضد فيها واما في الاصول العقلية الظنية فالتعاضد فيها ثابت والى ان صح ان التعاضد انما يكون غير ثابت في الاصول الشرعية واما في الاصول العقلية فالتعاضد فيها ثابت والاصول المثبتة للغات والاوضاع انما تكون اصول عقلية ظنية لا شرعية تعبدية واما ما يتوهم من ان اصالة عدم وجود القرينة اصل مثبت بالنسبة الى وضعية التبادر وهو غير معتبر مدفوع بان الاصل المثبت الذي لا يكون معتبرا انما يكون هو الاصل التعبدي الشرعي لا الاصل العقلي الظني فالمثبت منه يكون معتبرا فان قلت ان اصل العدم انما يعتبر في مقام اثبات المرادات لا في مقام اثبات الاوضاع بمعنى انه يعتبر في اثبات المراد من اللفظ حيثما يشك في المراد لا في اثبات وضع اللفظ لانه لم يرد اعتبار اصل العدم الا في مقام اثبات الاوضاع قلت ان اصل بناء العقلاء والعلماء وبنائهم انما يكون على عدم اعتباره في اثبات الاوضاع ولذا اطبقوا على اعتبار العدم كما يعتبر في اثبات المرادات كذلك انه يعتبر في اثبات الاوضاع لما كان اصل عدم النقل وعدم الاشتراك في اثبات الوضع نعم ان مدرك اعتبار اصل العدم لما كان هو بناء العقلاء فالمتيقن من بنائهم انما هو اعتبار خصوص اصل عدم النقل واصل عدم الاشتراك في اثبات الوضع واما اصل عدم القرينة فليس بنائهم على اعتباره في اثبات الوضع ليس الا في اثبات المرادات حيث ان ولكن يمكن ان يوجه بان مرجع اصل عدم القرينة الى اصالة عدم وجود المانع حيث ان القرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فيكون وجود القرينة الموجبة لتبادر المعنى مانعا عن ارادة المعنى الاخر الموضوع له وقد حققنا في محله ان اصالة عدم وجود المانع مثبتة للاوضاع ايضا فبناء على هذا لكان الاصل على التقدير الاول هو وضعية التبادر واما على التقدير الثاني فكان الشك دائر ان على هذا اشكالي ان تبادر المعنى وضعي حتى يكون اللفظ موضوعا للمفرد او

تحقيق الاصل بين ... [illegible]

ان تبادره اطلاقي حتى يكون موضوعا للكلي والقدر الجامع كما في المقام حيث ان الشك في وضعيته تبادر الوجوب او اطلاقيته شك في ان صيغة الامر موضوعة للفرد اعني الوجوب من جهة انه متبادر وضعا او انها موضوعة للكلي اعني الطلب المطلق من جهة ان تبادر الوجوب اطلاقي فحينئذ دار الامر بين وضع اللفظ للكلي او للفرد كان الاصل والقاعدة على ما قررنا آنفا هو التوقف والاجمال اذ لا اصل في البين حيث ان اصالة عدم وضعه للكلي معارضة باصالة عدم وضعه للفرد اذ الترديد يكون بين وضعه للمتباينين لا الاقل و الاكثر كما ان اصالة عدم استناد تبادر المعنى الى الاطلاق ايضا معارضة باصالة عدم استناده الى الوضع فثبت ان الاصل على التقدير الثاني هو التوقف خلافا لصاحب الفصول فانه قال ان الاصل على التقدير الثاني هو وضعية تبادر الفرد الذي هو بناء على مذاقه فان مذاقه الكلي ح فيما دار الامر بين وضع اللفظ للفرد او وضعه للكلي هو كون الاصل وضعه للكلي دون الفرد من جهة ان وضعه للفرد يحتاج الى وضعه للخصوصية الزائدة على القدر المشترك والاصل عدم وضعه للخصوصية الزائدة وثانيها التمسك بالادلة الدالة على انها للوجوب مما ذكره صاحب المعالم وغيره من حمل النبي والائمة عليهم ما ورد في الكتاب والسنة من الاوامر المجردة من القرينة على الوجوب فان قضية ذلك ظهور الصيغة في الوجوب بالنسبة الى ذلك الزمان و هو آية الوضع في ذلك الزمان وبضميمة اصالة عدم النقل يتم المقصود وهذا ملخص الدليل و لكنه في الحقيقة يقرر بتقريرين احدهما ما عرفته من ان التعويل والاعتماد يكون على تبادر الوجوب من الصيغة عند الاصحاب وعلى مجرد فهمهم اياه لكونهم من اهل اللسان والتبادر علامة الوضع والحقيقة وثانيهما التمسك باجماع السلف علاوة الاجماع العملي دليل على وضعه للوجوب وقد اورد على كل من التقريرين اما على الاول فبما مر من ان التبادر عند الاصحاب لعل ان يكون مستندا الى قرينة خاصة فمطلق الظهور عند عدم القرينة لا يقتضي الوضع اذ فيه يكون من جهة القرينة والانصراف الناشئ عن كمال الفرد الظاهر او من جهة شيء آخر وفيه اولا ان من راى حال مناظراتهم بعضهم لبعض في مسائل مختلفة وحملهم الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الوجوب يعلم ان فهمهم وسبق ذهنهم الى الوجوب ليس الا ان يكون مستندا الى الوضع دون القرينة وثانيا انا قد ذكرنا ان الامر في التبادر حينئذ دائر ان يكون وضعيا او للقرينة فالاصل يقتضي ان يكون وضعيا لاصالة عدم وجود القرينة واما احتمال ان يكون التبادر وفهمهم مستندا الى القرينة العامة اعني حيث كون تلك الاوامر واردة في الكتاب والسنة فلا يكون ح مستندا الى الوضع مدفوع بان هذا الاحتمال بعيد في غاية البعد لان من راى حالهم يعلم ان فهمهم غير مستند الا الى الوضع هذا ولعله تركه لانها آية فليحذر الذين يخالفون الى آخرها من الآيات وغيرها وتفصيل الكلام فيها من حيث الاستدلال بها والجواب عنها مذكور في الهداية وغيره من الكتب المفصلة ولكن بعد التامل فيما ذكرنا من الاستدلال بالتبادر وغيره لا احتياج في اثبات القول المختار الى الاستدلال بهذه الآيات ولا الى التكلم فيها كما انه يظهر من التامل فيه ضعف سائر الاقوال في صيغة افعل ضرورة ان اثبات احد الضدين يستلزم ضعف الضد الآخر فلا حاجة الى



٤ك

الى نقوض سائر الاقوال الا ان نتعرض من بينها القول بالاشتراك المعنوي اذ في تعرضه نوع فائدة فنقول ومن الاقوال القول بان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب اعني مطلق الطلب وادلته كثيرة كلها مدخولة ولكن احسنها ما استدل به على مختاره صاحب الحاشية وقبله صاحب المعالم وغيره من القاعدة الدوران المعروفة المشهورة عند الاكثر من ان الاصل اولوية الاشتراك المعنوي عن الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز حيثما دار الامر بينها لان الصيغة اذا استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والا لبطلت قاعدة الاولوية هذا القول والجواب عنه اولا ان الاستدلال بهذا الدليل انما يصح لو اغمضنا النظر عن الادلة المذكورة الدالة على ان الصيغة حقيقة في الوجوب والا فلا لان اصل الاولوية وقاعدة الدوران انما يكون دليلا على ثبوت كونها حقيقة في القدر المشترك لو كان المقام مقام الشك والدوران بان لم يقم دليل على انها حقيقة في احد فردي القدر المشترك اذ الاصل دليل حيث لا دليل على الخلاف فمع قيام الدليل على انها حقيقة في الوجوب كما مر فلا مورد لاصل الاولوية وثانيا انا لو سلمنا اغماض النظر من الادلة الدالة على كونها حقيقة في الوجوب الا ان القدر المسلم من هذه القاعدة انما يكون في الصورتين لا اشكال في ان قاعدة الاولوية مسلمة جريانها فيها لو كان اللفظ مستعملا في نفس القدر المشترك مستقلا بان كان استعمال اللفظ في القدر المشترك محرزا معلوما مع الاستعمال في كل واحد من الخصوصيتين ففي هذه الصورة التي كان اللفظ فيه مستعملا في القدر المشترك كاستعماله في كل واحد منهما كانت قاعدة الاولوية جارية بان كان حمل اللفظ على الاشتراك المعنوي اولى من غيره ووجهه ندرة عموم المجاز اذ لو لم يحمل اللفظ في هذه الصورة عليه بان كان استعمال اللفظ فيه عليه على سبيل المجاز لزم الاستعمال في المجاز العام مع ان عموم المجاز نادر غاية الندرة فكيف يحمل عليه اللفظ الشايع الاستعمال والثانية كون القدر المشترك ملحوظا في حال الوضع مفصلا بان علم ملاحظته فيه تفصيلا وكان الشك في ملاحظة الخصوصية بان كان اعتبار الخصوصية على تقدير الحقيقة والمجاز مبنيا على ملاحظة امر زائد على القدر المشترك كما في لفظ الخمر اذ الشك في اعتبار الاتخاذ من العنب في الموضوع له فانه قد علم بالضرورة ان القدر الجامع اعني صفة التخمير والاسكار ملحوظ في الوضع جزما وانما الشك في ملاحظة الامر الزائد على الجامع وهو الخصوصية والاصل عدمه فح كان الاشتراك المعنوي في هذه الصورة ايضا اولى من غيره ووجهه الاصل حيث ان الاصل عدم الوضع للخصوصية الزائدة على الجامع اذا عرفت ذلك فنقول ان المقام ليس من الصورة الثانية ولا من الصورة الاولى ايضا اما انه ليس من الصورة الثانية فواضح لان ضرورة الوجدان قائمة على ان صيغة الامر لم يكن كلفظ الخمر في ان الطلب الجامع ملحوظ في حال وضعه وكان الشك في ملاحظة خصوصية الوجوب فيه مبنيا على ملاحظة امر زائد على القدر المشترك حتى يقال ان الاصل عدم ملاحظته فيجري فيه قاعدة اولوية الاشتراك المعنوي من غيره بل الملحوظ في حال وضع الصيغة ليس على القول بانها حقيقة في الوجوب الا المرتبة الخاصة من الطلب اعني الطلب المتحتم من الطلب بحيث كان ذلك

فح يحكم بالغلبة ان الموضوع له هو القدر لا الخصوص الا ان ذلك يلزم ندرة عموم المجاز فتدبر

المعنى الملحوظ في الوضع مباينا للمعنى الطلب الجامع فح لان الشك في ان الملحوظ في حال الوضع معنى الوجوب
او الجامع هو الشك في المعنيين المتباينين المتضادين لا ان الطلب الجامع متيقن في ملاحظته
حال الوضع ولان الشك في الخصوصية الزائدة كما لا يخفى على من رجع الى وجدانه واما انه ليس من
الصورة الاولى فلانه بعد ما مر من ثبوت وضع صيغة الامر وضع الحروف اعني الوضع العام والموضوع له
الخاص فلا معنى لاستعمالها في الطلب الجامع مع انه لم يعلم استعمالها فيه قط ويمكن ان يدعى ان الصيغة
كانت من الصورة الاولى بدعوى انها وان لم تستعمل في الطلب الجامع مستقلا الا انها استعملت فيه ضمنا
في ضمن الوجوب او الندب من باب تعدد الدال والمدلول بمعنى ان الصيغة في جميع استعمالاتها سواء
كانت مستعملة في الوجوب او في الندب قد استعملت في الطلب المطلق وخصوصية الوجوب او
الندب انما اريد من القرائن الخارجية والحاصل ان المراد من الصيغة وان لم يكن مطلق الطلب
مستقلا في استعمال من الاستعمالات بل المراد منها في جميع الاستعمالات انما خصوص الوجوب
او الندب ولكن المستعمل فيه حال استعمالها في جميع الاستعمالات انما هو الطلب الجامع وخصوصية
الوجوب او الندب مستفادة من القرينة الخارجية فح قد استعملت الصيغة في الطلب الجامع فيجري
فيها قاعدة اولوية الاشتراك المعنوي هذا لكن هذا الاحتمال مدفوع او لا بمنع استعمال الصيغة
في الطلب وارادة الخصوصية من غير استعمالها في خصوص الوجوب او الندب وثانيا سلمنا ذلك الا
انا نمنع كفاية ذلك الاستعمال الضمني في صدق كونه من الصورة الاولى بمعنى ان الاستعمال في الطلب
الجامع ههنا من باب تعدد الدال والمدلول لم يكن كافيا في جريان قاعدة اولوية الاشتراك المعنوي
بل الموجب لجريانها ليس الا هو الاستعمال فيه مستقلا وثالثا ان احتمال اطلاق الكلي على الفرد في مدلول الصيغة
على ما ذكرت من تعدد الدال والمدلول اوضح لجريان قاعدة الاولوية لما كان الاشتراك المعنوي اولى من
غيره لان مناط الاولوية ومدركها في الصورة الاولى هو قلة عموم المجاز وندرته وعلى هذا الوجه
[illegible] ايضا على توجيه تعدد الدال والمدلول لا يكون عموم المجاز قليلا بل كثيرا
لان هذا الوجه قد وجه في جميع الالفاظ الاجناس كاهل الرجعة ولهذا حيث ان استعمالها في الاستعمال في القدر
هذا الاجلاء واعتق رقبة مؤمنة يكون بتعدد الدال والمدلول فح لو بنى ثبوت الحقيقة في القدر
المشترك على قاعدة الاولوية مع قطع النظر عن سائر الادلة الدالة على ثبوت الحقيقة فيه للزم ان
لا يكون الاشتراك المعنوي اولى من غيره لعدم تحقق مدرك الاولوية اعني قلة عموم المجاز بسبب
مضافا الى ذلك انه يستلزم الدور المحال فان اثبات استعمال الصيغة في القدر المشترك
يتوقف على اجراء الاصل وقاعدة الاولوية وهو ايضا اجراء قاعدة الاولوية ايضا يتوقف على
وراثبات هذا الاستعمال الصيغة في الطلب من باب تعدد الدال والمدلول ليس الا رجما بالغيب
حيث لا دليل يدل على انها مستعملة في الطلب فالوجوب او الندب مستفاد من القرينة لاحتمال
ان تكون مستعملة في خصوص الوجوب فعلى المستدل بقاعدة الاولوية اثبات الاستعمال في القدر
المشترك حتى يصح الاستدلال بالقاعدة وقد ثبت ان هذا ينافي لوضع الصيغة حيث ان وضعها وضع المبهمات
لان ملاحظة تعدد الاستعمال على نحو تعدد الدال والمدلول مختصة فيما لان الموضوع له ملحوظا بالذات
او مقصودا لحاظ الوضع بنفسه والموضوع له في المبهمات وما شابهها في كون الوضع عاما والموضوع له
خاصا فان الموضوع له فيها ليس ملحوظا بالذات بل مقصودا بالتبع وقد اجيب عن هذا الوجه
الخ من اجلا ان ذلك لا يجري في جميع ما كان الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا اذ بعض المبهمات
كالموصولات واسماء الاشارات لان الموضوع له فيه ملحوظ ذاتا نعم هو يجري في خصوص الحروف
اذ الموضوع له فيها ليس ملحوظا بالذات ومنها وضع الطلب ~~[illegible]~~ والهيئات وان الظاهر
ان الطلب من حيث صدوره من الطالب فيها ملحوظ ذاتا الا ان تعلق الطلب بالمواد مثل
الضرب والقتل والشتم غير معنى حرفي غير مقصود بالذات فملاحظة تعدد الدال والمدلول



والمدلول من تلك الحيثية الرحيثية صدوره من الطالب لا ضير فيه وحاصل الايراد ان تعدد الدال و
المدلول غير جار في الصيغة حيث ان وضعها كالحروف ووضع آلي وحاصل الجواب ان وضعها الي بالنسبة
الى المتعلق واما بالنسبة الى صدوره عن الآمر فلا وملاحظة تعدد الدال والمدلول يكون من جهة صدوره
عنه هذا وقد اجاب صاحب المعالم عن اصل قاعدة الاولوية بوجه اخر من غير التفات الى ما ذكرنا الى ما
بيننا عليه الجواب من ان مدرك القاعدة هو ندرة عموم المجاز وان وضع الصيغة وضع الحروف وعدم
مناسبة الاستعمال في القدر المشترك بعد ما اجاب عنه بعدم جريان اصل القاعدة بعد قيام الدليل
على الحقيقة في الوجوب من التبادر ونحوه وهو ان المجاز لازم بتقدير وضعها للقدر المشترك ايضا
لان استعمالها في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز الى ان قال والتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز
اقل منه بتقدير الاشتراك المعنوي وحاصل جوابه لزوم تعدد المجاز على تقدير الحقيقة والمجاز
نفي الاشتراك المعنوي لانه اذا في وضع توهم ثبوت المجاز بين ان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع
فعلى غاية الندرة والشذوذ اين هو من اشتهار الاستعمال في كل واحد من المعنيين انتهى ثم
انه اورد عليه السلطان في حاشيته بان لزوم المجاز في كل من المعنيين مبني على ارادة الخصوصية
من اللفظ واما اذا اريد من الخارج فلا وما ذكرنا يظهر ورود الايراد المشترك الورود على
صاحب المعالم وهو ان كون الاستعمال في القدر المشترك من باب الحقيقة على تقدير ارادة الخصوصية
من الخارج رجم بالغيب لا دليل عليه لجواز ان يكون مجازا من جهة ارادتها من اللفظ لا ان ما ذكره صاحب
المعالم ايضا من كونه مجازا على تقدير عدة الاستعمال في القدر المشترك ايضا رجم بالغيب لا دليل عليه لجواز
كونه حقيقة وايضا يرد على السلطان ايراد اخر مختص به وهو ان المجاز خلاف الاصل لا بد له من نكتة ضرورة
ان العدول من الحقيقة اليه لا بد له من نكتة داعية اليه وقرينة مفهمة للمراد بعد بطلان القول
بالمناسبات الذاتية كما هو مذهب سليمان بن عباد الصيمري بحيث ينتقل الذهن بمجرد سماع اللفظ
الى الحقيقة التي تقتضيها الاصل ثم بالقرينة المفهمة المذكورة الى خلافها مع وجود المحسنات
المجازية التي يعرفها اهل اللسان في ارتكاب المجاز والا كان ارتكاب المعنى المجازي غلطا
غير صحيح ولا ريب في ان وجود تلك المحسنات المجازية في صورة ارتكاب المجاز انما هو بعد
بالتجوز وهو السبب العلمي في سائر المجازات غير المجاز في الكلي والفرد يحصل بنفس القرينة
المفهمة للمراد حيث انها قرينة للتجوز ايضا حيث ان المعنى المجازي لم يكن مرادا للمعنى الحقيقي بل
يكون مباينا له كان نصب القرينة المفهمة فقط دليلا على العلم بتجوز اللفظ وانتقاله من الحقيقة
الى المجاز واما في المقام ارتكاب المجاز في الكلي والفرد فلا يحصل العلم بارادة التجوز بنفس
القرينة المفهمة اذ بعد قيام القرينة المفهمة في المقام على ارادة الخصوصية غاية ما يعلم منه
ان الخاص مراد كما هو شأن القرينة المفهمة واما انه اي الخصوصية لا ينشأ مرادة من
نفس اللفظ كي يصير مجازا او من القرينة الخارجية كي يصير حقيقة فلا يعلم من تلك القرينة
المفهمة فح لا بد لمستعمل اللفظ الكلي في الفرد مجازا اما من نصب قرينة اخرى دالة على التجوز
او التصريح بانه اردت الخصوصية من اللفظ مجازا فبعد التصريح به فلا ثمرة لتلك القرينة
المفهمة ولا يترتب عليها الاثر المقصود وهو تشخيص المجازية والحقيقية فاذن لا يكون للمحسنات
المجازية محسنات بل يكون غلطا وبهذا يندفع ما قيل في بحث المشترك اللفظي من ان لفظ
المشترك كلفظة عين اذا كان بين معنييه علاقة صح استعماله في احد معنييه على وجه الحقيقة
كالذهب والفضة مثلا

ولا تقدير الحقيقة تقدير المجاز
على تقدير الوضع للقدر المشترك
كما اعترف به السلطان
على الخاطب
سيما في القدر تعدد الدال والمدلول
توجيه تعدد الدال والمدلول
الاستعمال فيه
مثلا
كالذهب

اعتمادا على وضع اللفظ له وعلى وجه المجاز اعتمادا على العلاقة الموجودة بينه وبين صاحبه وذلك لانه بعد
الاتيان بقرينة مفهمة للمراد اعني الندب لا يتشخص المجازية والحقيقة بمعنى انه لم يعلم معها ان (المخاطب)
كان الاعتماد على الوضع ليكون حقيقة او على العلاقة حتى يكون مجازا فيحتاج ذلك الى التصريح
المتكلم به او الى قرينة اخرى وهو خلاف ظاهر العلماء ومنهم من عدم احتياج المجاز الا الى القرينة
المفهمة للمراد ووجه اختصاص هذا الايراد على السلطان انما هو لاجل تسليم المجازية على تقدير
تسليم وصفها للقدر المشترك حيثما يراد الخصوصية من اللفظ نعم قد يمكن ان يقال ان للسلطان ان
يتمسك في المقام باصالة الحقيقة حيث ان المورد مورده لانه لما لم يتشخص المجازية والحقيقة
في المقام بعد الاتيان بقرينة مفهمة للمراد كان له ان يتمسك لتشخيص الحقيقة فيه باصالة الحقيقة
الا انه فرق بين هذا المورد الذي كان المراد فيه اعني الخصوصية معلوما وكان الشك فيه شكا في كيفية
ارادتها من اللفظ او من خارج وبين الشك في المراد اذ مورد اصالة الحقيقة انما يكون
هو الشك في المراد كما ان مورد اصالة الاعم انما يكون هو الشك في الوضع واما الشك في
كيفية الاستعمال بعد معلومية المراد فيمكن ان يقال انه مورد اصالة الحقيقة على مذاق السلطان
لو لم يكن مدركه ~~الغلبة او~~ اصالة الحقيقة هو الاخذ بالجهل بل ~~الغلبة~~ بان كان مدركها
(يكون هو) الغلبة اذ غالب الموارد الحقيقة فالمشكوك يلحق بالغالب ولكنه مشكل واما اذا كان مدركها الاخذ
بالجهل فلا يجري في هذا المقام المعلومية المراد هذا ثم ان هنا تنبيهات فيها تحقيقات الاول
ان اثر البحث في المسئلة يظهر فيما ورد في الكتاب والسنة من الاوامر المجردة عن القرينة فعلى
مذهب المشهور يجب حملها على الوجوب وهذا الذي تقتضيه قاعدة الاوضاع في المحاورات العرفية
(صيغة) ولكن قال صاحب المعالم انه لا يترتب على ما ذكرنا من كون صيغة الفعل للوجوب بالادلة المذكورة في
الشاهد وغيره ثمرة لانه يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال الامر في الندب
كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة
عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد وروده الامر به منهم فلا بد من
التوقف فلا يترتب عليه ثمرة واعترض عليه سلطان المحققين بان شيوع الاستعمال في الندب (شيوع)
في زمان الائمة انما يكون مع القرينة المتصلة المقارنة للخطاب وعلمنا الاستعمال فيه مع
القرينة المتصلة لا يستلزم ثبوت الاحتمال المساوي في الامر المشكوك المجرد عن القرينة
(زمان الائمة) ثم لو ثبتت الغلبة وشيوع الاستعمال في الندب بدون القرينة المتصلة المقارنة بان يكون استعمالهم
فيه مطلقا ويعلم بدليل منفصل ان مرادهم الندب فلا يبعد ما ذكره وكان هذا مراده
لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو عن اشكال فيه بل انتفائه وحاصل ايراده ان ما ذكره
صاحب المعالم من الاجمال والتوقف في صورة شيوع الاستعمال في الندب انما يصح فيما لو كان
استعمال الائمة في الندب مع القرينة المنفصلة لا المتصلة واورد على السلطان بعض
(حاشية) المحققين اعني صاحب المعالم بان شيوع الاستعمال بنفسه قاض برجحان المعنى المجازي
او المساواة سواء كان مع القرينة المتصلة او المنفصلة
بحيث يوجب التوقف والاجمال ~~وصاحب المعالم بمنع الصغرى~~ ومنع تحقق
ثم انه بعد ما اورد على السلطان بما عرفته اورد على صاحب المعالم بمنع الصغرى وحاصله ان غلبة
الاستعمال في الندب في عصر واحد من احاد الائمة وحاصله ان غلبة
الاستعمال ان ثبت كونها في اعصار الائمة جميعا بين عامة الناس كانت قاضية بالاجمال
او ظهور الصيغة في الندب وكذا لو ثبت في لسان كل واحد من الائمة عليهم السلام واما لو
ثبت في لسان بعض الائمة خاصة دون بعض فلا اثر لها بالقياس الى ما صدر من الامام الباقي

(في الهامش: وان في كلمات بعض الائمة شيوع الاستعمال في الندب ان يكون من جهة الاستعمال الا ان يكون من جهة غيرها فلا يصح)

(في الهامش: ولا يخفى عليك ان قوله ثم انه بعد الى قوله ويؤيده متأخر عن قوله ويؤيده الى قوله)

٥٨

الى مقدمة
السابق او اللاحق من الائمة ويؤيده ما هو المعروف بينهم من عدم العمل بالعمومات قبل الفحص
عن المخصص وتوقف العمل عن العام مطلقا ولو كان المخصص متصلا ~~او منفصلا~~ وحاصله ان توقف
العمل عن اصالة الحقيقة في العمومات انما يكون لاجل غلبة المخصصات الى ان صار الامر الى
ان يقال ما من عام الا وقد خص مع ان المخصصات اكثرها متصلات ولا فرق بين المقام والورود
وبين العمومات في ان غلبة التخصيص مطلقا متصلا كان او منفصلا موجب للاجمال والتوقف
العمل عن اصالة العموم اقول والحق في المسئلة هو ما ذكره السلطان واعتراض بعض المحققين
غير وارد عليه مع انه فاسد في نفسه لان الغلبة المورثة للظهور او الاجمال لا تكون الا مع تميز
السنخية بين الفرد المشكوك والفرد الغالب على ان يكون مورد الشك والغالب في سنخ واحد لا بمعنى
اعتبار الغلبة الشخصية حتى يقال انه خلاف الاجماع بل بمعنى انه مع اعتبار الغلبة النوعية
لا الشخصية يشترط في تأثير الغلبة تحقق السنخية بين مورد الشك والغالب والا فالمشكوك مع
اختلاف السنخية لم يكن ملحقا بالغالب لكونهما سنخين مختلفين بل يكون باقيا على حقيقته فاذا
كان غالب استعمالات الصيغة في الندب بما قرينة متصلة ثم اذا وجد مورد كذلك فلا شبهة في
السياق الذهني في هذا المورد المشكوك الى الندب الا لاجل ان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
بخلاف ما اذا كان الموارد الغالبة كلها مع القرينة المتصلة فلا يسبق الذهن فيما لم يوجد فيه قرينة
الى الندب جزما بل يسبق الى الحكم باصالة الحقيقة الى المعنى الحقيقي فثبت ان ايراد السلطان
وارد على صاحب المعالم ولكن يمكن ان يقال انتصارا عن صاحب المعالم بانه اذا كانت غلبة الاستعمال
متحققة كما هو المفروض وشك في كون القرائن متصلة او منفصلة فيحرز كونها منفصلة بالاصل
اي باصالة تأخر القرينة عن اللفظ ومرجعه اصالة العدم فاذن لا يكون غلبة الاستعمال في الندب
مستندة الى القرينة المتصلة في زمانهم حتى يرد عليه ايراد السلطان الا انه يرد
عليه اولا ان اعتبار الاصول العدمية ههنا في مباحث الالفاظ وان كان ثابتا في الجملة ولو كانت
مثبتة لحكم بناء العقلاء الا ان اعتبار ذلك الاصل فيما نحن فيه مشكوك بل مقطوع العدم
لانه لا اثر له من حيث العمل بمعنى ان الاثر العملي مسلوب عنه لان مقتضى ذلك الاصل
الاجمال والتوقف عن اعمال الصيغة في الوجوب او الندب ومقتضاه عدم العمل به وثانيا
ان ذلك الاصل معارض بالغلبة اي الغالب كون القرينة متصلة فلو كان اعتبار الاصل من باب
الظن فلا مرجح لزوال الظن عنه بالغلبة المذكورة والا فلا عبرة به بالمعارضة واما التأييد
(ذكره بعض المحققين لا اورده على السلطان) الذي ذكره بعض المحققين فيرد عليه ان التوقف عن العمل بالدليل تارة يكون لاجل وجود المعارض واخرى
لاجل اجمال المراد وتارة اخرى لاجل احتمال قرينة كاشفة عن المراد وتوضيح ذلك ان صور التوقف عن
العمل ثلثة احدها ما يكون المراد من الدليل معلوما بحيث لولا احتمال وجود المعارض لما منع منه شيء
كما في المتباينين فان التوقف فيه ليس الا من جهة المعارض وثانيها ما لو كان المراد غير معلوم واليك
فيه اجمالا كما في القرينة كما في المجاز المشهور والتوقف فيه على القول به ليس الا من جهة احتمال القرينة
وثالثها ما اجتمع فيه الجهتان جهة المعارضة وجهة القرينة كما في المخصص بالنسبة الى العام حيث
انه لو كان معارضا للعام حيث لولاه لعمل به كذلك انه قرينة للمراد من العام حيث لولاه لكان المراد
من العام غير معلوم بسبب احتمال وجود المخصص اذا عرفت ذلك فنقول ان المخصص وان اجتمع
فيه الجهتان الا ان التوقف عن العمل بالعام ليس لاجل وجود القرينة الكاشفة عن المراد بمعنى
انه لم يلاحظ فيه هذه الجهة بل ان التوقف عن العمل به انما يكون من جهة وجود المعارض ويشهد
له ان ذلك انه بعد الفحص وعدم وجود المخصص المعارض يعملون بالعام فلو لوحظ فيه جهة القرينة
للزم ان لا يحتاج الى اشتراط الفحص بل قبل الفحص وبعده وعدم وجود المعارض يتكلمان في عدم
جواز العمل بالعام ولذا لا يشترط في المجاز المشهور الفحص فانه على القول بالتوقف فيه لا فرق

فيه بلى قبل التخصيص وبعده فعلى هذا لان العام المخصص اجنبياً من المقام اذ التوقف عن العمل في المقام انما يكون من جهة وجود القرينة واجمال المراد والتوقف في العام المخصص من جهة وجود المعارض واين هذا من ذلك نعم لو كان التوقف والتخصص في العام من جهة وجود القرينة الكاشفة عن المراد حينئذ كونه تاييداً اولى كذالك والتحقيق عن جواب الثانية وجواب صاحب المعالم القائل باجمال المجاز المشهور في صيغة الامر هو ان يقال التحقيق منع تحقق المجاز المشهور الموجب للاجمال في الهيئات والكليات التي ليس لها جامع واختصاصه بالمواد الشخصية والتوضيح ذالك انه لو غلب استعمال مثل لفظ الاسد والانسان والرجل ونحوها من المواد في معانيها المجازية من دون ان يصل الى حد النقل فيتحقق معه المجاز المشهور ويجري فيه الاقوال المذكورة فيه منها التوقف والاجمال ويسري اجمال ذالك اللفظ الى جميع مصاديقه التي لها جامع لفظي مستقل موضوع بالاستقلال اعني لفظ الاسد ونحوه واما لو غلب استعمال العام الذي كان امرا معنويا ليس لمصاديقه المختلفة كالعلماء والفقهاء والشعراء امرا جامعا لفظيا في التخصيص نظرا الى انه ما من عام الا وقد خص فلا اجمال في ذالك العام الشخصي بواسطة غلبة استعماله لا يسري الى الفاظ اخر لعدم تحقق الجامع اللفظي بينهما حتى يسري اجمال ذالك الجامع بواسطة غلبة استعماله الى جميع مصاديقه المختلفة اذ عنوان العام ليس جامعا لفظيا للعلماء والشعراء والفقهاء ونحوها فاجمال العلماء مثلا بواسطة غلبة استعماله لا يسري الى الفقهاء وغيره وهكذا الكلام في الهيئات كصيغة افعل ونحوها فانه لو غلب استعمال صيغة افعل التي هي موضوعة للوجوب باعتبار الهيئة في الندب فاجمالها بواسطة الغلبة لا يسري الى لفظ اخر وبيانه انه ان اريد من صيغة افعل مطلق الامر بحيث كان او نحوه فاجمالها في كل الهيئات المختلفة حيث ان اجمال مصداق من الامر لا يسري الى لفظ اخر لعدم وجود جامع حقيقي لفظي اذ الجامع هنا ليس الا معنويا انتزاعيا كالطلب وان اريد منها خصوص زنة افعل فكذالك ان غلبة استعمال هيئة افعل في الندب واجمالها لا يسري الى اجمال مادة اخرى كمادة انصر واضرب وليضرب مثلا بحيث لو وقع الشك فيها من حيث ارادة الندب او الوجوب كان الشك فيهما كالشك ابتداء وليس حالها كحال افعل في الاجمال وذالك لان التحقيق عندنا ان الموضوع في الهيئات والصيغ التي كان وضعها نوعيا سواء كانت على وضع الحروف اي الموضوع له خاص او على وضع المبهمات اي الموضوع له فيها كالوضع عام لا يمكن ان يكون خاصا حيث ان في موضوع كل ما كان له وضع نوعي احتمالات ثلث قول بانه عام على معنى ان نوع اللفظ او الهيئة بعمومه كان هو الموضوع ذهب اليه صاحب المعالم وقول بانه خاص على معنى ان الموضوع في الوضع النوعي هو كل واحد من المصاديق ولكن عموم ذالك الموضوع انما يوجب كالوضع من باب المرآتية لملاحظة مصاديقه فالوضع فيه من هذه الحيثية في الحقيقة ثابت لمصاديقه كما في زنة فاعل وصيغة افعل ونحوهما فان الموضوع فيها اعني زنة فاعل ونحوها وان كان عاما كليا الا ان عمومه على هذا القول الثاني ليس الا مرآتا لملاحظة مصاديقه اعني ضارب وآكل وشارب ونحوها فالموضوع في الحقيقة هو كل واحد من تلك المصاديق نحو ضارب ونحوه وهذا القول قد اختاره صاحب الى شيئيه وثالث ما ذكره المحقق القمي من انا ودن رجعنا في اول التوقف وعدم الترجيح لاحد القولين بعد ان حكي كلا في كتابه والمختار عندنا الآن على التحقيق الذي هو قول صاحب هو ما اختاره صاحب الى شيئيه من ان الموضوع في وضع الهيئات خاص على المعنى الذي عرفته خلافا لصاحب المعالم الان و على التحقيق المختار كان الموضوع في الصيغ والهيئات هو كل واحد من المصاديق فيكون الموضوع

في صيغة

مفعول اما ان يكون امرا انتزاعيا مما انتزع عنها صحيح كونه

فيه ما فيه



٦٩

التنبيه الثاني

في صيغة افعل كما ذكرناه هو كل واحد من مصاديقها اعني افعل واضرب وانصر ونحوها فلا يكون الوضع للطلب ثابتا الا للمصاديق فيكون المصاديق كالالفاظ المترادفة في معنى الطلب فاذا صار احد الالفاظ المترادفة كلفظة افعل مثلا مجازا مشهورا في بواسطة غلبة الاستعمال في معنى الندب لا يكون اجماله سريا بالنسبة الى لفظ اخر كلفظ اضرب لعدم تحقق جامع لفظي موضوع بالاستقلال نعم لو تحقق ما ذكر من الغلبة في مصداق فاحق كصيغة اضرب مثلا فالتوقف والاجمال فيه مسلم لكنه لا يتعدى منه الى صيغة اخرى كلفظة انصر ونحوه كما لا يخفى

الثاني انه قد تستعمل الجمل الخبرية في مقام الانشاء وطلب تحقق الفعل في الخارج عند تعذر الحمل على حقيقتها اعني الاخبار كما وقع في الكتاب نحو قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون والسنة كقوله يتوضأ ويغتسل ويعيد ويقضي ونحوها حيث استعملت في مقام الامر بالافعال المذكورة ثم بعد ما استعملت في الانشاء فقد اختلفوا في ان حمل تلك الجملة الخبرية على مطلق الطلب او على الوجوب او الندب ففيها وجوه بل اقوال ثلث فعن جماعة انه للطلب القدر المشترك اقتصارا فيما خالف الوضع الاصلي اعني الاخبار بالقرينة القطعية على القدر المتيقن منها وهو الطلب سواء قلنا انها اذا استعملت في الانشاء ظاهرة في الطلب او مجملة فيه على معنى ان الجملة الخبرية في مقام خال عن قرينة تعيين الوجوب او الندب مجملة محمولة على الطلب لكونه القدر المتيقن فعلى القولين كان المراد منها هو الندب الفقاهتي دون الاجتهادي بمعنى انه يثبت ندبية الفعل على القولين باصالة البراءة عن وجوبه وليس المراد من الندب الفقاهتي الا ما ثبت ندبيته بالاصل العملي ثم على القول بانها ظاهرة في الطلب لان الكلام في طريق استعمالها فيه وهو الكلام الذي ذكرناه آنفا في استعمال الصيغة في الطلب من تعدد الدال والمدلول او غيره واخرين انها ظاهرة في الوجوب واستدل له بوجوه منها انصراف هيئتي الطلب منها الى الوجوب لكماله ونحوه كما يظهر من كلام بعض المحققين على ما صار اليه الاشارة وفيه ما ذكرناه انفا من عدم معقولية الانصراف الى الوجوب ومنها الغلبة بمعنى غلبة استعمالها فيه وفيه اولا منع الغلبة لكثرة استعمال تلك الجملة في المندوبات كما يظهر بالتتبع وادعاء الغلبة في الوجوب ناشئ من عدم التتبع والالكانت المندوبات كثيرة فوق الاحصاء وثانيا على تقدير تسليمها يمنع اعتبارها على ما مر مرارا ومنها قاعدة اقربية المجاز على معنى ان الوجوب اقرب الى المعنى الحقيقي المتعذر ارادته من الجملة الخبرية اعني الثبوت والوقوع وتقريبه ان الجمل الاخبارية سواء كانت ماضوية او مستقبلية او حالية مقتضى وضعها الحقيقي ظاهرة في الاخبار عن الوقوع وثبوت مضمونها ماضيا او مستقبلا او حالا فاذا تعذر ذالك المعنى لقيام القرينة على عدم ارادته فالطلب الحتمي الذي لا يرضى المتكلم بتركه اقرب الى الوقوع من الطلب الغير الحتمي والى هذا ينظر كلام البيانيين من ان الطلب المستفاد من الجمل الاخبارية اكد من الطلب المستفاد من الجمل الانشائية هذا وفيه ان المناط من الاقربية المذكورة في مباحث الالفاظ هو الاقربية العرفية والاعتبارية بالاقربية الاعتبارية والاقربية المذكورة اعتبارية ولا اعتبار بها في مثل المقام جدا لكان المدار في فقهنا بعض المجازات على الاقرب انما هو على الاقربية العرفية الحاصلة من ظهور اللفظ بعد قيام القرينة الصارفة عن معناه الحقيقي وقد سبق تحقيق ذالك في بحث الحقيقة والمجاز فلا في الجملة عن الدلالة على الطلب فلا عليك لو اطلعت عليه واما ما ذكره البيانيون من اكدية دلالة الجملة الخبرية على الطلب من الصيغة فلا ربط له بالمقام لانهم يذكرون ذالك في ابداء النكتة البيانية للاتيان

واذا لم ينتف الطلب لكان

في غير الامري الواقع غير منفك

عن فصوصية الوجوب او الندب كي يدعى انصرافها في الخبر الى الوجوب

لكونه الاكمل من الاحتمالات

الذي يلحق بالطلب الالزامي

الدال والمدلول

كي ان الندب على القول بظهور الجمل الخبرية فيه بعد قيام القرينة الرابطة على عدم ارادة الاخبار من تلك الجمل كان اجتهاديا

بمعنى ان دلالة الجملة الخبرية على الاهتمام بالمطلوب اكد من دلالة الامر عليه

القرآنية يقولون ان الكراهة المستفادة من قوله لا تمسوه الا مع الطهارة وكذا المحبوبية المستفادة من قوله لا يمسه الا المطهرون آكد من الكراهة المستفادة من قوله في
المستفادة من قوله لا ينام المسلم وهو جنب الا من وضوء مثلا من المحبوبية المستفادة
من الامر بوضوء الجنب عند النوم واين هذا من دلالة الاول على الحرمة والثاني على
الوجوب وبعبارة اخرى ان ما ذكره الباقيون ان كان ناظرا الى الاقربية المذكورة
فيرد عليه ما اوردناه من عدم العبرة بالاقربية الاعتبارية وان كان راجعا الى شيء آخر
فلا يفيد في المقام شيئا والحق انه راجع الى شيء آخر فاريح مما لخص فيه وهو انهم ارادوا
ما ذكروه انه كلما كان ارادة الوجوب او الكراهة او غيرهما مثلا معلوما ومحرزا في
الخارج من دون ان يكون الشك في ظهور الكلام فيه كان التعبير عن ذلك الوجوب
المعلوم مثلا بالجملة الخبرية اولى من التعبير عنه بالجملة الانشائية لان
استفادة الوجوب مثلا من الاولى آكد من استفادته من الثانية وهذا كما ترى مغاير
لما نحن بصدده من اثبات اصل ظهور الكلام في الوجوب او غيره في نحو فافهم
في وفاقا لكثير من المحققين منهم المحقق الثاني والمولى المقدس الاردبيلي والفاضل النراقي
خلافا للمشهور منع الظهور هنا مطلقا والقول بالتوقف ومقتضاه بعد فحص اصالة البراءة
الندب كما لا يخفى واعلم ان الجمل الخبرية المقصود منها الانشاء ليست مستعملة في نفس الانشاء
حتى تكون مجازا لفظيا بل هي باقية على حقيقتها وهو المعنى الخبري واما استفادة الطلب فيعلم
من ملاحظة المقام المعد لبيان الاحكام فهي نظير الكناية دالة على المدعى من غير استعمال فيه
فالبحث في انه هل هو مجاز في الكلمة او في الكلام او المركب كما صدر عن بعض ليس في محله
كما لا يخفى على المتدرب الناقد التنبيه الثالث لا اشكال في ان المتبادر من اطلاق الامر
وظاهر الخطاب هو الوجوب المطلق النفسي العيني التعييني اذ قد حققنا سابقا
ان المطلق اذا كان له فردان وكان فصل احدهما نقيض فصل الآخر ولا يكون اللغة
الجامع بينهما قابلا للارادة المتكلم اياه استفيد من اطلاقه كون المراد هو الفرد
الخالي عن القيد فان القدر المشترك لو كان غير قابل لان يكون مراد المتكلم وكان ارادة
احد الفردين محتاجا الى بيان القيد ولم يبين بتعيين حمله على الفرد الآخر الخالي عن
القيد توضيح ذلك في المقام ان الواجب المشروط لما احتيج في ارادته من الخطاب
الى بيان الشرط وكذا التخيير الى ذكر البدل والكفائي الى بيان حصول الامتثال
بفعل الغير والغيري الى وجوب الغير وكان القدر الجامع بينها وهو مطلق الطلب
غير قابل لان يكون مراد الآمر اذ لا يتحقق الا في ضمن تلك الوجوه حسبما عرفت سابقا
فلا جرم لو ورد خطاب مجرد عن تلك القيود يحمل على الوجوب المطلق النفسي العيني
التعييني ضرورة افتقار ما عداه الى البيان المفقود هنا بحكم الفرض وهل الظهور
فيه وضعي او اطلاقي وجهان بل قولان والاقوى هو الثاني ثم اذا قامت قرينة على عدم ارادة

بقاء الامر على ظاهره وعلى عدم ارادة ما هو افق ظاهر الخطاب من جميع الوجوه المذكورة
من المطلق والنفسي والعيني والتعييني والتجئنا الى ارتكاب التقييد ومخالفة
الاطلاق من وجه ودار الامر بين الاثنين او اكثر من تلك الوجوه فان حصل
الترجيح لاحدهما الى شيء والا فالمرجع الى الاصول العملية والدوران قد يكون
ثنائيا وقد يكون ثلاثيا او ازيد ونحن نبين حكم الثاني ونفصل حال الباقي عليه
فمنها ما اذا دار الامر بين الندب المطلق والوجوب المشروط فهذا على القول المختار من كون
الامر حقيقة في الوجوب يكون من الدوران بين المجاز والتقييد والمعروف عندهم في باب
تعارض الاحوال ترجيح جانب التقييد واولويته من المجاز نظرا الى شيوعه الا انه قد يعارضه
شيوع المجاز لاستعمال الامر في الندب والحاصل ان اولوية التقييد وتقدمه على المجاز
انما يكون على سبيل الكلية والا فقد يقدم المجاز على التقييد لوجود مرجح فيه فنقول
ان غلبة التقييد معارضة بغلبة المجاز وشيوعه ولما كان غلبة المجاز هنا غلبة صنفية
وغلبة التقييد غلبة نوعية والغلبة الصنفية اقوى من الغلبة النوعية كان الراجح
هنا جانب الندب ولا اقل من التكافؤ بينهما ومقتضاه التوقف وبه سمعت مناقي جواب
صاحب المعالم من صدابا النقل والاجمال في الهيئات والكليات بالغلبة لا ينافي لذلك فان
المقام انما هو مقام التعاضد والترجيح او بحر مقام النقل والاجمال ولا يقال احدهما
بالآخر والمرجح ان اصالة الحقيقة حجة معتبرة ولا يصار عنها الا بدليل ولا دليل على حجية
غلبة الامر في المجاز في مقابلتها ولا يعتريها اجمال ايضا كما عرفت بخلاف المقام فان
اصالة الحقيقة هنا بسبب العلم الاجمالي بخلاف احد الظاهرين اعني ظهوره في الوجوب وظهوره
في الاطلاق سقطت عن الاعتبار حتى لو لم يكن لاحدهما رجحان وجب التوقف فليس في
مقابل الاشتهار في الندب اصل معتبر ولعل البناء على لزوم مراعاة الترجيح في باب
تعارض الاحوال فلا عروض في رجحانه على الاطلاق القاضي بعدم الاشتراط الا ان يقال
ان الغالب في الواجبات خصوصا الشرعية الاشتراط فتعاضد غلبة التقييد في المطلقات
مع غلبة خصوص هذا التقييد فيترجح على غلبة استعمال الامر في الندب الا ان المناط في الباب
على الاظهرية والترجيح ولو حصل من شيء واحد فلا مانع من دعوى رجحان الندب والبناء
عليه في المقام مراعاة لاشتهار الامر في الندب وان تنزلنا عن ذلك فلا اقل
من التوقف فتامل فان المقام يحتاج الى التامل واما على كونه حقيقة في الطلب واستفادة
الوجوب من اطلاق الطلب فالمسألة نظير تعارض التقييدين الظهورين فلا حظ جانب الاطلاق
وقد يقال هنا ان الوجوب اقوى ظهورا في العرف فيترجح الوجوب المقيد على الندب
وهو غريب ثم انه على القول بالتوقف لابد من الرجوع الى الاصول العملية وفيه تحقيقه
اما ان يكون الدوران المذكور حين تحقق الشرط او قبله فقد انه او قال فقده بعد
فعلى الاول يكون الامر دائرا بين الوجوب والندب الفعليين والمتيقن منهما في
الرجحان المطلق وبقيته اصل البراءة تثبت الندب وهذا هو الندب الفعلي لثبوت

نقله بالاصل دون الدليل فتم بنا على كون الاصل البرائة من الادلة الظنية لان اجتهادياً و
على الثاني فالوجوب الفعلي لكان متيقن العدم فيبقى احتمال الندب والاصل عدمه فان
قلت ان اصالة العدم في الندب معارض باصالة عدم الوجوب المحتمل واقعاً فيتساقطان
قلت لا مانع من العمل بكليهما اذ المانع منه لزوم المخالفة القطعية العملية وهو مفقود
هنا كما لا يخفى وعلى الثالث فهو مبني على جريان الاستصحاب في الشك في المقتضي بعد تبدل
الموضوع كل على مذهبه ومنها ما لو دار الامر بين الوجوب الغيري والندب النفسي فعلى
المختار من كون الامر حقيقة في الوجوب ايضاً من دوران الامر بين التقييد والمجاز والاظهر
هنا ترجيح جانب تقييد الوجوب بالغير نظراً الى شيوع التقييد المعاضد باغلبية استعمال
الامر في الوجوب الغيري بل بلغ شيوع استعمال الامر في الغيري حتى ذهب المحقق والشهيدان
الى ترجيح جانب الغيري اذا دار الامر بينه وبين الوجوب النفسي وذلك مثل صلوة
الطواف فان الامر فيها دائر بين كونها شرطاً لصحة الطواف او كونها واجباً نفسياً و لا
ضير فيه فانك قد عرفت سابقاً ان غلبة الاستعمال في بعض افراد الموضوع له قد يكون سبباً
للانصراف فيتوقف بالفرد الغالب لاجل ظهوره الناشئ من الانصراف وكيف كان فلا
اشكال في اغلبية استعمال الامر في الوجوب الغيري اذ ما من واجب في الشريعة الا وله
اجزاء وشرائط عديدة اهتم بيانها باوامر مستقلة فتلك الغلبة تعاضد بغلبة التقييد
فيترجح على غلبة استعمال الامر في الندب وكذا الكلام على القول بكونه مجازاً في الوجوب
الغيري ايضاً وقد يشكل بان الوجوب الغيري مجاز وتقييد والندب مجاز فقط فحمل اللفظ
على الوجوب الغيري موجب لارتكاب خلاف الظاهر من جهتين ولا كذلك على الندب
ويندفع بان التقييد ان كان مجازاً كما زعمه بعض صح ذلك الاشكال الا انه
لكان عروض التقييد بالمجاز يرتفع الاثنينية بين التقييد والمجاز ويكون من الدوران
بين المجازين احدهما تقييد والآخر غير تقييد وان كان خصوص الوجوب الغيري
مجازاً دون التقييد كما هو التحقيق بان كان النفسية ملحوظ الواضع في وضع الامر للوجوب
فالوجوب الغيري هنا مجاز صرف لا تقييد فيه فالاشكال المذكور في غير محله واما على
القول بكونه حقيقة في الطلب فترجيح جانب الوجوب اولى نظراً الى اغلبية استعمال الامر
في الوجوب الغيري مضافاً الى ما مر من قوة ظهور الوجوب عرفاً هذا اذا لم يكن لخطاب الغير
اطلاق والا فمقتضاه نفي الوجوب الغيري بل قد يقال ان مقتضاه البناء على الندب من باب التسامح
الاصلي الاجتهادي لا الفقاهتي وضعفه ظاهر وكيف كان فالبناء على ثبوت الندب الفقاهتي
العقلي لا مضايقة فيه فان قلت لم لم تقل بثبوت الندب الفقاهتي
كما في الشق الاول من الدوران السابق قلت رجحان المطلق هنا غير ثابت حتى يوخذ به ويبقى
الزائد عنه باصالة البرائة ضرورة ان الوجوب الغيري لا رجحان فيه اصلاً كما لا يخفى ومنها
ما اذا دار الامر بين الوجوب الكفائي والندب النفسي العيني والكلام فيه باعتبار
الاصل اللفظي هو عين ما مر في دوران الامر بين الوجوب المشروط والندب المطلق

٤١

المطلق واما مقتضى الاصول العملية فالندب الفقاهتي لان الرجحان المطلق ثابت
هنا وجهة اصالة البرائة فيه ما عرفت يثبت المطلوب ومنها ما اذا دار الامر بين الوجوب
التخييري والندب التعييني والكلام فيه في الاصل اللفظي والعملي مثل ما مر آنفاً
الا ان لبعض المحققين هنا كلاماً قال ويشكل الحال فيما اذا لم يكن الفعل الآخر الذي
فرض التخيير بينهما مما ثبت شرعيته بدليل آخر لمعارضة الوجه المذكور باصالة عدم شرعيته
ورجحانه ويدفعه بان الاصل لا يقاوم الظاهر فبعد ثبوت الوجوب بمقتضى الظاهر يتعين
البناء عليه وهو كاف في شرعيته ورجحانه قلت دوران الامر بين الندب والوجوب
التخييري بوجوه احدها ان يرد الامر بشيء ويشك في كونه مستحباً او واجباً تخييرياً
وثانيها ان يتعلق خطاب بشيء معين يعلم كونه للوجوب وورد خطاب آخر بفعل شيء
في كونه مستحباً او واجباً تخييرياً به لا عن ذلك الواجب كصلوة الجمعة في حال الغيبة
فانها دائرة بين كونها مستحبة او بدلاً عن الظهر وثالثها ان يرد خطاب بشيء مردد بين
الاستحباب والوجوب التخييري بينه وبين شيء آخر لا نعلمه وانت خبير بان اصالة عدم
مشروعية الفعل الآخر لا مسرح له في الصورتين الاوليين خصوصاً في الثانية التي
هي مورد الدوران المذكور ليس الا واما الصورة الاخيرة الثالثة فاصالة

عدم مشروعية ذلك الفعل المجهول وان كان في بادئ النظر جارياً الا انه فارغ عن
مقاصد ولا يترتب عليه فائدة لان وجوب شيء غير معين تخييراً ليس قابلاً للامتثال
ثم ان اصالة عدم المشروعية مضافاً الى كونه اصلاً مثبتاً ان اريد بها ثبوت الندب
المردد فيه معارض باصالة عدم الندب ايضاً فان قلت انها معارضة باصالة عدم وجوب
الوجوب التخييري فيبقى اصالة عدم المشروعية سليمة عن المعارض قلت نعم لكنه لا يجدي
اذ غاية ما في الباب ان اصالة عدم الوجوب التخييري واصالة عدم مشروعية ذلك
الفعل المجهول يعارضان اصالة عدم الندب فيتساقط فيثبت قطعي جميعاً كما هو الشأن
في الاصول المتعارضة التي ليس بينها اختلاف في الرتبة فالتعارض يوجب سقوط
الاصول سواء كان احد الى جانب واحد او ازيد وتمام الكلام في محله وفي المقام
لما لا يوجب اجراء الاصول الثلثة المخالفة القطعية العملية كما عرفت فلا مانع من
العمل بها اجمع فتدبر ومنها ما اذا دار الامر بين الوجوب الكفائي والتخييري ويعرف
الحال فيه مما تقدم فعلى المختار فهو من دوران الامر بين التقييدين واما على القول الآخر
بالتجوز فيهما فمن دوران الامر بين المجازين وكيف كان فليس في المقام اصل لفظي يكون
هو المرجح والذي يرجح به احدهما عن الاخر ولا بد من الرجوع الى الاصول العملية فاما
ان لا يقوم به الغير او يقوم وعلى التقديرين فالشق الاخر اما متعذر او ممكن فهذه
صور اربع احدها ما اذا لم يأت بالفعل المردد فيه غيره من المكلفين وتعذر ما هو من
اتيان البدل اما بان لا يعلم له بدل او يعلم ولا يتمكن من اتيانه به وثانيها ما اذا لم
يأت به غيره ولكن تمكن من اداء البدل وثالثها ما لو اتى به غيره ولا يتمكن من اداء
بدله ورابعها ما لو اتى به الغير وتمكن هو من اتيان البدل اما الصورة الاولى فيتعين
فيها الاداء لانه ان كان كفائياً فعدم اتيان الغير كان عليه الاتيان به وان كان
تخييرياً فمع تعذر البدل يتعين عليه ولا خفاء فيه واما الصورة الثانية فمقتضى

بسم الله الرحمن الرحيم ...

الاصل فيها نفي التكليف لان تعيينا وتخييرا اذ لا مانع هنا من العمل بكلا الاصلين حيث لا يلزم
منه مخالفة عملية لسبب اتيان البدل كما لا يخفى واما الصورة الثالثة فيجب فيها الاحتياط فان قيل انه بعد
العلم بان عليه الاتيان به بمقتضى العلم الاجمالي المعلوم بالاجمال بعد تنجز التكليف بالعلم
الاجمالي للوجوب ارتفاع اثره كما لو اشتبه ميت المسلم بميت الكافر فقد احدهما
فانه يجب الصلوة على الباقي ولم تسقط بفقد احد الافراد واما الصورة الرابعة فقد يتراءى
في بادي النظر وجوب الاتيان به ايضا من باب الاحتياط للعلم الاجمالي بوجوبه اما كفائيا او
تخييرا فيجب تحصيلا للبراءة بعد القطع بالتكليف مضافا الى الاستصحاب واصالة عدم سقوطه
عنه باداء الغير ولكنه لا يخفى ما فيه فان الكلي هنا من حيث هو مما لا يترتب عليه اثر شرعي
ولا عقلي اذ لا اثر للقدر الجامع بين الوجوب الكفائي والوجوب التخييري حتى يستصحب ذلك الكلي
لاجل ترتب ذلك الاثر فلا فائدة في استصحابه وقد حقق في محله ان المعتبر في استصحاب الكلي
عنه معتبريه هو ما اذا كان للكلي اثر مع قطع النظر عن خصوصية الافراد حتى يكون استصحابه
لترتب ذلك الاثر وحيث لا اثر للقدر الجامع بينهما لا يجري فيه الاستصحاب ولا وجه للاحتياط
ايضا فانه ان كان كفائيا سقط عنه بفعل الغير وان كان تخييريا فيكفي فيه اتيان البدل مع
انه مجرد احتمال ينفى بالاصل فتدبر وبما ذكرنا يكشف حال سائر الدورانات المتوافقة من
من الثنائية والثلاثية بقي الكلام في الدورانات المختلفة بان دار الامر بين شيء من الاربعة
الموافقة للظاهر وبين ضده من الاربعة المخالفة له فمنها ما اذا دار الامر بين الوجوب
المطلق والوجوب المشروط والاصل فيه عدم الشيء المشكوك اشتراطه هو الاشتراط عملا فلا
مقتضى الاصل اللفظي لرجوع الشك الى الشك في وجوبه فعلا والاصل فيه هو البراءة
باتفاق الكل حتى الاخباريين لكون الشبهة وجوبية واما بعد وجوده فيجب بقائه بلا
حاجة الى اجراء شيء من الاصول لانتفاء الثمرة العملية ضرورة تنجز الوجوب في التقديرين واما
مع عدمه ثانيا فيجب القطع بكون العلة المحدثة علة مبقية في هذا الحال الصورة الا بقية و
اما مع الشك في كونها علة مبقية فوجهان مبنيان على جريان الاستصحاب في الشك في المقتضي
وعدمه فمن بنى على عدم الجريان نظرا الى تغير الموضوع لان مقتضى الاصل عنده هو الاشتراط
اخذا باصالة البراءة لرجوعه الى الشك في التكليف كالصورة الاولى ومن بنى على جريانه
فيه نظرا الى ان امره في وحدة القضية موكولا الى العرف ويكفي في وحدة الموضوع
الوحدة العرفية كما هو مذاق الاكثرين لان المورد من موارد جريان الاستصحاب و
مقتضاه الاتيان بالواجب فيكون الاصل مطابقا للاصل اللفظي ومنها ما اذا دار
الامر بين الوجوب التعييني والتخييري فعن الفاضل النراقي انه لا اصل في البين
الاصل العملي فيه ... لتعيين مقتضى شيئا من الامرين وفيه انه ان اراد نفي مطلق الاصل حتى البراءة والاحتياط كما هو
نظرا الى اصالة البراءة ... فظاهر العبارة ففساده واضح فان جريان احد الاصلين على اختلاف القولين في الاحوال
او التعيين نظرا الى ... ان كان ياتي اليه الاشارة ... لاجل الكلام وان اراد خصوص الاستصحاب في ...
عن المؤاخذة في التعبير بانه تعبير لم يف بما في الضمير مع عدم نصب قرينة له في الكلام ولا
مساعدة المقام فساده ظاهر لان اصالة عدم تعلق الوجوب بالفرد المشكوك فيه واصالة

فلا ريب ولا اشكال ان مقتضى ... التخيير العقلي والشرعي والبراءة في الاول والاحتياط في الثاني
ولكن ...

٦٣

بسم الله الرحمن الرحيم ...

واصالة عدم بدلية الفرد المخير عن الفرد المعلوم الا مانع من اجرائهما نعم في التخيير العقلي لا يجري اصالة العدم
لان اصالة عدم وجوب الفرد معارض باصالة عدم وجوب الكلي وكذا في نفس الخطاب المجمل فان
كونه تعيينيا او تخييريا لا يتشخص بالاصل كما لا يخفى واما التخيير الشرعي فالاصلان المذكوران جاريان فيه
وان لم يكونا بعد بحيث لما ستعرف وكيف كان فهل الاصل فيه الاول مطلقا اي البراءة والتخيير مطلقا او الثاني
كذلك اي الاحتياط والتعيين مطلقا او التفصيل بينهما لو كان التخيير شرعيا فالاول وبين ما
لو كان التخيير عقليا فالثاني وجوه بل اقوال اشتهر من اختلاف انظارهم وتفاوت مشاربهم في
كون المقام موردا للاصل البراءة مطلقا كما هو خيرة جماعة من المحققين او لمجرى اصل الاشتغال
كذلك كما هو صريح المحقق القمي وشيخ الوحيد البهبهاني والسيد السند صاحب الرياض وصاحب الحاشية
او التفصيل فالاول في التخيير العقلي والثاني في التخيير الشرعي كما يظهر من مطاوي كلمات شيخنا العلامة
في اصل البراءة ولكل وجه وحيث ان المسألة شريفة في الغاية يتفرع عليها كثير من الفروع
لبراءة الكلام الى الشك في اجزاء العبادات وشرائطها كان الاحرى ذكر وجوه الاقوال
بنحو الاجمال فنقول وجه الاول هو جريان ادلة البراءة فيه لدلالتها على التوسعة ونفي الكلفة ... فينفيان
الزائد من البيان ان الالزام بخصوص الفرد كلفة زائدة وضيق في التكليف ... العلم الاجمالي
بحكم الناس في سعة ما لا يعلمون وما حجب الله علمه ونحوهما ووجه الثاني هو حصول ... الاشتغال
باشتغال الذمة بعد الوجوب من التعيين والتخيير فيه ولا بد من اليقين بالفراغ عن الاشتغال
والقطع بحصول الامتثال ومن الواضح عدم امكان حصول القطع بالامتثال واليقين بالفراغ
الا بعد اتيان الفرد المعين فيجب ذلك تحصيلا لليقين بالبراءة ووجه التفصيل هو المنع عن
تحصيل القطع بالامتثال بمجرد العلم الاجمالي بالاشتغال لعدم نهوض حجة عليهم من النقل او
العقل اذ قصور ما يحكم به العقل هو فك الذمة عن العقاب المعلوم فيحكم بالاجتناب عما يحصل
معه القطع باستحقاقه له لاستقلاله في حكم دفع الضرر باتفاق من الامامية والعدلية قبالا
للاشاعرة المنكرين له ذلك لانكارهم وجوب شكر المنعم بعد التنزل عن مذهبهم الفضيحي من
التحسين والتقبيح ولا حكم له بجلب المنفعة والثواب باتفاق من الفريقين وح فالامتثال
الا لاستلزام التخلص عن المهلكة بحكم العقل بوجوب تحصيله تخليصا للرقبة عن هلكة
المهلكة والامن الحاصل بعد وجوبه الا ان قلنا بوجوب جلب المنافع الذي ليس لاحد دعواه بعد
ما عرفت من الاتفاق على عدم حكم العقل بوجوبه ولو صلح المقام لا وجه يرتفع به عن الشيء الا لوم
ان المناط والمدار في حكم العقل بتفريغ الذمة ووجوب الامتثال بعد العلم بالاشتغال
انما هو على التحفظ من الوقوع فيما يوجب الذم والعقاب دون ما يوجب المدح والثواب
فاذا علم اجمالا بالتكليف فان انحل الى معلوم ومشكوك فلا حكم له الا الاقتصار على القدر
المعلوم والرجوع في المشكوك الى البراءة العقلية وان لم يحصل به العلم بالامتثال في الجملة
فهذا لمن قال بوجوب الاحتياط عند الشك في الشرائط والاجزاء او التخيير والتعيين
فرجع الى الواجب في الحكم العقلي بعد القطع بالتكليف المجمل هو ... الانحلال
الى شيء يحصل به الامتثال في الجملة وشيء مشكوكا التكليف كما في غير الارتباطي مثل
اداء الدين فانه اذا تردد بين الاقل والاكثر فلا مانع من الاقتصار على الاقل لحصول ...

... ان الاصل عدم تعلقه ...

الامتثال به في الجملة و اما الارتباطي او التعيين و التخيير فمقتضى اصالة عدم الامتثال اليقيني القطع
بالبرائة هو الاحتياط باتيان الاكثر اذ مع الاقتصار على الاقل لم يحصل العلم بالامتثال مطلقا و لو
بالنسبة الى معلوم التكليف و الجواب ان وجوب تحصيل البرائة انما هو بالنسبة الى ما علم
تعلق التكليف به دون ما شك فيه و الفرق بين العلوم في الارتباطي مثلا انما هو الاقل لانه الذي علم بان
تركه سبب للعقاب و اما الجزء المشكوك كالسورة مثلا فلا يعلم التكليف به من اول الامر حتى
يجب الاتيان به حتى يأتيه تحت البرائة الاصلية فلو قيل مع الاقتصار بالاقل لا يقطع بالامتثال
و لو في الجملة فكيف يقتصر عليه بعد العلم بالتكليف المجمل و الخلاف له الى معلوم ذلك لا ينفع اذا
لم يكن في المعلوم علم بالامتثال و انما ينفع اذا حصل به الامتثال بقدره لانه ينحل الى ذلك
في التكليف بالنسبة الى الزائد لكونه بمنزلة الاوامر المتعددة و لو كان الخطاب واحدا كالاداء
الدين او قضاء الفوائت مثلا قلنا وجوب القطع بالامتثال و تفريغ الذمة بعد العلم بالتكليف انما
هو لاجل الفرار عن الوقوع في الذم و العقاب دون المدح و الثواب فالواجب بحكم العقل بعد
القطع بالتكليف هو الفرار عن القدر المعلوم دون الامتثال و تحصيل مطلوب المولى و هو حاصل
مع الاقتصار على الاقل و تحقيق ذلك ان في امتثال امر المولى جهتان احديهما انه دفع للضرر
حيث ان مخالفة المولى سبب لاستحقاق العقاب و ثانيتهما انه جلب للمنفعة لكون امتثال المولى
حسنا عند العقلاء و سببا للمدح و الثواب و الواجب عند العقل انما هو الاول دون الثاني فامتثال
امر المولى واجب عند العقل من حيث كونه دفعا للضرر لا من حيث كونه مرضيا للمولى او مطلوبا له
نعم لو قلنا ان امتثال المولى من حيث ذاته ايضا من الواجبات العقلية كرد الوديعة اتجه الاحتياط
في المشكوك و لم يكن بد للعقل عن الاتيان بالاكثر و الفرد المعين ضرورة عدم العلم بالامتثال
بالمعنى المذكور و لو في الجملة بالنسبة الى القدر المعلوم هناك لا يقال ان في ترك الجزء المشكوك
احتمال للضرر ايضا لاحتمال كونه جزء للمامور به الذي تركه سبب للعقاب لانا نقول ان قاعدة
قبح العقاب بلا بيان و توقف المؤاخذة على العلم حاكم على قاعدة نفي الضرر و الا اتجه مقالة
الاخبارية باصالة الاحتياط في الشبهات و لو كانت بدوية و تمام الكلام فيه موكول الى محله و
الغرض هنا تلخيص ما اليه نظر الوحيد في هذا القدر من البيان شفاء لما في عيون اولي الابصار
من عمي الغي و الغبار فافهم و اغتنم و اذ قد عرفت ذلك فنقول ان العلم الاجمالي ان انتهى
ثم انحل الى ما علم تعلق التكليف به على تفصيلا بحيث يحصل القطع باستحقاق العقاب على تركه
و الى ما كان مشكوكا و ما لا ينحل الى ذلك بل يكون نسبة الشك الى كل من الطرفين على حد سواء
كما في المتباينين ضرورة عدم حصول العلم بتعلق التكليف باحد الطرفين على الخصوص بحيث يستحق العقاب بتركه
و القدر المسلم من حكم العقل بوجوب الامتثال انما هو في القسم الثاني ضرورة عدم حصول القطع بعدم
استحقاق العقاب الا باتيان الفردين و اما القسم الاول فلا حكم له الا بعدم ترك معلوم التكليف لحصول
القطع بالوقوع في تبعة العقاب و لا استيحاش من عدم حصول الجزم بالامتثال بعد ما عرفت من
عدم وجوبه لعدم برهان قطعي و لا دليل نقلي عليه و بعبارة اخرى القسم الاول من القسمين مجرى
اصالة البرائة لفرض انحلال العلم فيه الى علم تفصيلي بوجوب الاقل و شك بدوي في وجوب الزائد

٤٣

الزائد فيحكم بعدم وجوب ذلك الزائد قضاء لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و القسم الثاني مجرى اصالة
الاحتياط لفرض عدم الانحلال الذي يكون الشك معه كالشك في المكلف به بعد العلم باصل التكليف بالجملة فمآل
النزاع بيننا و بين صاحب الحاشية هو انه جعل المناط في وجوب الامتثال او حصول العلم الاجمالي بالاشتغال
هو عدم الانحلال الى معلوم الامتثال و مشكوكه حيث وافق في جريان اصل البرائة في الزائد في صورة الانحلال
الى معلوم الامتثال كما في الاقل و الاكثر الغير الارتباطي فهو ادق نظرا ممن اوجب الاحتياط في ذلك
ايضا كما عزي الى السيد السند صاحب الرياض و اما نحن فلا نلتزم بذلك المناط بل المناط عندنا
في وجوب الامتثال هو عدم انحلال العلم الى معلوم التكليف بحيث يعلم بالعقاب على تركه و ما لم
يكن كذلك كما ذكرنا من عدم جريان حكم الاول في هذه الصورة و في التخيير العقلي انما هو من القسم الاول
فان الحصة الموجودة في الفرد من الماهية قد تعلق التكليف به قطعا و يحصل بتركه العقاب
و انما يحكم العقل و يحكم بتيا بعدم جواز تركها و لا يلتفت الى حصول الامتثال ايضا باتيانها
و عدمه و بالجملة لما كان في هذا القسم من التخيير قدر جامع انحل العلم الاجمالي فيه الى علم تفصيلي
بالنسبة الى ذلك الجامع فيجب اتيانه و شك بدوي بالنسبة الى ذلك الزائد فينفي اعتباره بادلة
البرائة عقلا و نقلا و اما التخيير الشرعي فلما لم يكن قدر جامع بين الفردين لان حكمه حكم المتباينين لعدم
الانحلال الذي هو مدار اجراء البرائة في الزائد و دعوى امكان انتزاع امر كلي من الفردين و هو مفهوم
احدهما فيترك التخيير العقلي من تلك الجهة بينة الفساد لانه لم يكن متعلق الخطاب و انما هو مفهوم
انتزاعي بعد ملاحظة دوران الامر بينهما هذا او مع التفصيل و في مكاشفه اشكال اما في الشق الاول
فلامكان ان يقال انحصار القائلين بالاحتياط بان امتثال المولى في نفسه واجب عقلا او عرضا بالوجدان
بذلك كما قد يقال ذلك في مورد العفو الحتمي مثل الظهار و نحوه مما قام الدليل فيه على الحرمة مع عدم
المؤاخذة فان التكليف مع عدم المحرك الى الامتثال لغو صرف فاذا فرض الامن من عقاب المخالفة
و لم يكن هناك باعث اخر للامتثال لم يعقل العفو الحتمي مع ثبوت التكليف فعلا اذ لو كان كيف
يأمر العاقل مع عدم الداعي للمامور الى الامتثال فصح ما صح عليه بالمخالفة اذا لم يكن الغرض في
الامر التسجيل و العقاب كما في تكليف الكفار و لهذا التجأ له جمع من المتكلمين و اجيب عنه
بان وجوب امتثال امر المولى في حد ذاته مع قطع النظر عن استحقاق تركه العقاب و اجب
عقلا و كفى به داعيا الى الفعل او ادعاه على هذا امكن اثبات وجوب الاحتياط في المقامين
ضرورة عدم تحقق شيء من الامتثال حتى بالنسبة الى المعلوم فيهما و اما في الشق الثاني
فلانه و ان لم يكن هناك قدر متيقن من الفردين الا ان الفرد المعين معلوم التكليف على تقدير
و احدهما فلا مانع من التعويل على الاصل في غير ذلك التقدير فيقال ان القدر المعلوم
هو وجوب الصوم مثلا على تقدير عدم العتق المحتمل كونه بدلا عنه و اما على تقدير وجوده
فوجوبه غير معلوم و استحقاق المؤاخذة على تركه و غير ثابت فلا فرق بين التخيير العقلي
في الحكم اذ لا فارق بينهما في الانحلال الى معلوم التكليف و مشكوكه و ان وجهان الانحلال
في الموضعين هذا و يندفع الاشكال الاول بان دعوى وجوب الامتثال في حد ذاته مع قطع النظر
عن ترتب الضرر على المخالفة لا بينة و لا مبينة و العفو الحتمي لا يتوقف على صحة الدعوى بل يكفي
فيه استقلال العقل بقبح العقاب المخالفة و تعريض النفس على الذم و استحقاق العقاب
دون التجرد عن الفعلية و تمام الكلام في محله و اما الاشكال الثاني فلما ناهي عنه و من

ثمة حكمنا بالبرائة في كلا قسمي التخيير ولم نفرق بين شرعيه وعقليه وتوهم جريان ما ذكرنا في التخيير العقلي
في المتباينين ايضا فان ترك صلوة الجمعة مثلا ليس معلوم الحرمة مطلقا بل على تقدير ترك الظهر
فيجوز تركها عند الاتيان بالظهر تعويلا على البرائة حسبما ذكرت وهو مناف للاحتياط في امثال
المتباينين ناش عن عدم التدبر فيما ذكرناه اذ من الوضوح بمكان ان عنوان صلوة الجمعة غير
معلوم تعلق الخطاب بها بخلاف عنوان الصوم فتعلق التكليف هناك غير منحل الى معلوم ومشكوك
بخلافه هناك توضيحه ان كنا في غنية عنه هو ان في المتباينين ليس الا خطاب واحد متعلق الخطاب
واقعا في المثال المذكور اما صلوة الجمعة او الظهر فكيف يمكن التفوه بان صلوة الجمعة على تقدير
ترك الظهر متعلق التكليف مع احتمال ان يكون المكلف به في الواقع هو الظهر وهذا بخلاف الصوم
فان وجوبه سواء كان في الواقع تعيينيا او تخييريا مما لا سترة فيه ولا شبهة تعتريه في كونه عينيا لا بدل
له او تخييريا جائز الترك الى بدله وان شئت زيادة تحرير في المقام وتغيير اسلوب في الكلام على وجه
يتضح به المرام فنقول انه بعد ما تحقق في محله من تحكيم حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان على ادلة الاحتياط
بما لا مزيد عليه وجب الاخذ بمقتضى اصالة البرائة مهما امكن ولا يجوز العدول عنه الا لمانع هناك
يمنعنا عن الاخذ بمقتضاها وليس المانع عن الاصل الا معارضته بمثله فان قضية التعارض
تساقطها فيكون المرجع قاعدة الاحتياط ومن هنا قلنا بوجوب الاحتياط في المتباينين فان
جريان اصل البرائة بالنسبة الى كل من الفردين من حيث هو غير منكر لكن لما كان معارضا بجريانه
في الفرد الآخر حصل التساقط ووجب الرجوع الى قاعدة الاحتياط لسلامتها عن المعارض ووجب
الاخذ به مع السلامة عن المعارضة بالمثل ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في التكليف
او في المكلف به فلو فرض امكان جريان اصل البرائة فيه ولو على بعض التقادير بحيث يسلم عن
المعارض وجب العمل بمقتضاه ومن البين ان جريان الاصل في الصوم على بعض التقادير
سليم عن المعارض حسبما بيناه وتوهم ان الاصل عدم وجوب البدل على تقدير فعل الصوم
فيكون معارضا توهم بارد لانتفاء الشك ضرورة اتيانه بالصوم الذي هو واجب على الفرض
فلا مجرى للاصل وهذا اوضح لاعتبار عليه كما لا غبار على عدم مثمرية هذا النحو في التقدير
في المتباينين لجريانه على هذا التقدير في كلا الطرفين فان عمل بهما فهو الاحتياط المقصود وان
عمل باحدهما تعيينا دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح وان عمل به تخييرا فلا دليل عليه لان دليل
الاصل يقتضي العمل به تعيينا لا تخييرا فافهم وبالجملة فالمناط في تشخيص مجرى الاحتياط ليس
الا امتناع جريان اصالة البرائة لمكان التعارض وحيث لا مانع من جريانها في التخيير الشرعي حكمنا
بالبرائة القاضية بالتخيير وفاقا لغير واحد من اعاظم الاعلام قدس سرهم ولا تغفل ومنها ما لو دار
الامر بين الوجوب العيني والكفائي قال بعض المحققين تبعا للاكثرين باقتضاء الاصل العينية
قضاء لقاعدة الاشتغال ومن جريح اخرين خلاف ذلك عملا باصالة البرائة وقد اتضح مما
تقدم في الدوران المتقدم مدرك القولين ووجه الوجهين وان المختار هو الثاني لبرائة
تمام الكلام في المقام حرفا بحرف فلا نطيل بالاعادة نعم في المقامين سؤال بل اشكال وهو
ان اقصى ما يستفاد من جميع ما سبق تحكيم اصل البرائة على الاحتياط وان المورد مورد الاول
دون الثاني ومجرد ذلك يقتضي الحكم بالتخييرية في المقام الاول والكفائية في المقام الثاني



الثاني كما ذكرت اذ في المقامين اصول محكمة تقتضي خلاف مقتضى البرائة وهي في المقام الاول [illegible]
اربعة اصالة عدم سقوط التكليف بالفرد المعين بسبب الاتيان بما هو مشكوك البدلية واصالة
عدم بدلية الشيء المشكوك واصالة عدم تعلق الوجوب به والتعيين لتعلق التكليف الثابت عند
الشك في سقوطه بالثاني وفي المقام الثاني اصلان اصالة عدم سقوط التكليف بفعل
البعض والتعيين التكليف بعده وهذه الاصول محكمة على اصالة البرائة لكون
الشك فيها مسببا عن الشك في البدلية والمستقلية ومن المقرر في محله تقديم الاصل
الجاري في السبب على الاصل في المسبب فلا معنى لاجراء اصالة البرائة في امثال المسئلتين
والجواب عنه تارة بالنقض باجزاء الواجبات المركبة وشرائطها فان مقتضى استصحاب
التكليف هو بقائه بعد الاتيان بالفاقد للجزء المشكوك في جزئيته كالسورة مثلا وكذا الشك الاصل
عدم كون الناقص مسقطا للتكليف فما هو جوابهم هناك فهو جوابنا هنا حرفا بحرف ولا يذهب
عليك ان النقض انما يتجه على من فرق بين المقامين فاجرى البرائة هناك وحكم بوجوب الاحتياط هنا اذ ل[illegible]
اعتمادا على هذه الاصول واخرى بالحل اما عن اصالة عدم سقوط التكليف في المقام الاول
فانه لا مجرى لها بعد ما عرفت من جريان اصل البرائة لانحلال العلم الاجمالي فيه الى علم تفصيلي
وشك بدوي لان محصل ذلك رجوع الشك الى اصل التكليف بالزائد الذي يقتضي نفيه
بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ففي الحقيقة لا يكون تكليفا بالمشكوك رأسا حتى يكون لجريان
نحو هذه الاصول وقع ومحل مضافا الى ان العينية والتعيينية ليستا امرين شرعيين لعدم سقوط
التكليف حتى يجري استصحابه في اثباتها فيكون تلك الاصول بالنسبة اليها مثبتة التي قد اتفقت
كلمة المحققين على عدم اعتبارها واما عن استصحاب الوجوب فعدم اعتباره عنده بعد اختيار
تبعا لاعاظم المحققين عدم اعتبار الاستصحاب بالنسبة الى الشك في المقتضي نعم الامر على الاكثرين
القائلين باعتباره مطلقا ومنها ما لو دار الامر بين الوجوب النفسي والغيري ظاهر المحكي عن بعض
الافاضل بل صريحه هو ان الوجوب الغيري مطابق لسلامة اصالة عدم وجوبه حال عدم وجوب الغير عن المعارض ودعوى معارضتها باصالة عدم ملاحظة مصلحة الغير التي يقتضيها الوجوب الغيري للاصل في
مدفوعة بانها معارضة باصالة عدم ملاحظة النفس التي اقتضت الوجوب النفسي واوضح فسادا
دعوى ان ملاحظة مصلحة الغير تحتاج الى ملاحظة نفس الغير والاصل عدمها فيقع التعارض
بين هذين وبين ذينك الاصلين فلا اصل سليم في البين وذلك لجريان مثله في الوجوب النفسي
فان ملاحظة النفس ايضا محتاجة الى ملاحظة النفس والاصل عدمها هذا مضافا الى ان
تعدد مثل هذه الاصول واكثريتها لا يجدي شيئا في مقام التعارض كما في قضية الامارات فلا اصل واكثريتها
المذكور الذي اقتضى الغيرية سليم على كل حال هذا غاية مرام الفاضل من محكي كلامه وفيه انه
ان بني على كون الاستصحاب اصلا تعبديا بثبت حجيته بالاخبار فلا ينبغي الشك في عدم اعتبار
نحو هذه الاصول رأسا لكونها اصولا مثبتة اذ الغيرية والنفسية ليستا من الآثار الشرعية
واقصى ما يستفاد من الاخبار ترتيب تلك الآثار عليه واما الآثار العقلية او العادية فما
لا يكون جعلها بيد الشارع فلا ينفع اخباره في نفيها واثباتها على ما تحقق في محله بما لا مزيد
عليه وان بني على اعتباره من باب الظن كما يظهر من بعض عبائر القدماء فهو وان كان

[illegible]

[illegible]

الغير [illegible] و توضيح الى الحيض يعرف بالمثال فنقول انه اذا قلنا انه اعتقل و شك في ان وجوب الغسل نفسي لان جريان الاصل اصالة عدم وجوبه نفسيا مبنيا على سقوط ما هو [illegible] الاصل في الاول
الا ان جريانه فيهما ساقط من جهة ان الشك في المتباينين بعد العلم حيث ان الشك انما [illegible]
في ان الامر بالصلوة ورد على الصلوة الواجدة للطهارة او على الصلوة المطلقة الاعم الاخص في قيد الغسل
فح و ان كان اصالة عدم وجوب الصلوة الواجدة للطهارة معارضة باصالة عدم وجوب الصلوة الا
الفاقدة للطهارة فاذا سقط جريان الاصل في الصلوة فلا بد من ان نلاحظ جريانه في الغسل و لكن
جريانه فيه غير صحيح من جهة ان اصالة عدم كون الغسل نفسيا معارضة باصالة عدم كونه غيريا و ما
ذكرنا ظهر انه فاسد ما يتوهم من ان سقوط اصالة عدم وجوب الغسل نفسا ليس لاجل ابتلائه بمعارض
مثله اعني اصالة عدم وجوب الغسل غيريا كما ذكرناه بل يكون لاجل ابتلائه بمعارض اقوى [illegible]
عدم وجوبه غيريا و هو اصالة عدم وجوب الصلوة الواجدة للطهارة فيبقى اصالة عدم وجوب الغسل
سليما من المعارض فنقيسه يكون [illegible] مقتضى الاصل [illegible] الاجماع [illegible]
عدم وجوب الصلوة الواجدة للطهارة ساقطة لاجل المعارضة باصالة عدم وجوب الصلوة الفاقدة
لها فح سقوطها تكون غير قابلة المعارضة لاصالة عدم وجوب الغسل نفسيا فتبقى بلا معارضة
[illegible] اصالة عدم وجوبه غيريا [illegible] انه لم تكن اصالة عدم وجوب الصلوة الزائدة
للغسل ساقطة لاجل [illegible] اصالة عدم وجوب الغسل نفسيا [illegible] معارضتها
و لم لا يكون الامر بالعكس بان تكون اصالة عدم وجوب الصلوة الفاقدة للغسل غير قابلة المعارضة
مع اصالة عدم وجوب الغسل غيريا لكونها معارضة [illegible] ساقطة بسبب معارضتها باصالة عدم
وجوب الصلوة الفاقدة له فنقول في جوابه ان عدم كون الصلوة الواجدة للغسل فا[illegible]
للمعارضة مع اصالة عدم كون الغسل نفسيا ليس لاجل بطلان التعارض في الاصول كما يدل عليه
كلام الفاضل المتقدم بان يقال انه [illegible] ليس من باب بطلان التعارض
في الاصول بل يقال كما ذكره الفاضل المتقدم بان يقال ان اصالة عدم وجوب الصلوة الواجدة للغسل معارضة
لاصالتين احديهما اصالة عدم وجوب الصلوة الفاقدة له و ثانيهما اصالة عدم وجوب الغسل نفسيا [illegible] التعارض
في الاصول باطلة كما ذكره الاصليين [illegible] المعارضة و لا وجه لجعل احديها طرفا للمعارضة فقط
[illegible] ان وجه [illegible] الاصول في احد الطرفين [illegible] الا انه عرضه في المقام
[illegible] ذلك [illegible] لو كانت الاصول كلها في مرتبة واحدة بحيث يكون كل منها

كل منها في عرض الاخر ان يكون من محتملات الخطاب المعلوم بالاجمال و من الوضوح بمكان
ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل حيث لم يكن اصالة عدم وجوب الغسل نفسيا في عرض
[illegible] الاصليين الا ليست من محتملات الخطاب المتعلق بالصلوة فلا معنى لسقوطها لاجل
المعارضة بسبب العلم الاجمالي الناشي من ذلك الخطاب و بالجملة العلم الاجمالي
الحاصل من الخطاب المتعلق بالصلوة دائر امره بين احتمالين احدهما احتمال وجوب
الصلوة الواجدة للغسل و احتمال وجوبها مطلقا و ليس في مرتبتها احتمال وجوب
الغسل نفسيا بداهة نعم هنا علم اجمالي اخر حاصل من الخطاب المتعلق بالغسل وانه
على وجوبه النفسي و على وجوبه للغيرية فطرفان لسبب ذلك العلم الاجمالي هذا
تمام الكلام بالنسبة الى اصالة العدم و اما اصالة البراءة عن الوجوب النفسي
فقد يتوهم انه لا مجرى لها بزعم المعارضة باصالة البراءة عن وجوب الصلوة مع
الغسل الا انه توهم لا ينبغي الالتفات اليه لسقوطه عن درجة الاعتبار اذ بعد الفحص عن عدم كون
الاصليين في مرتبة واحدة ليس حال اصالة البراءة حال اصل العدم في
مؤداه انها هو نفي التكليف و الحرج فلا يترتب على اصالة البراءة عن وجوب
الغسل قبل وجوب الغير المحتمل كونه واجبا لاجله سوى نفي الوجوب النفسي
بمعنى عدم ترتب اثاره اما اثبات الغيرية فلا لعدم الاثر لاصالة البراءة بعد
دخول وقت الغير اذ هو واجب قطعا اما لنفسه او لغيره فيلزم الاتيان به
لا محالة حذرا عن المخالفة القطعية الاجمالية و لا يجب تقديمه على ذلك
الغير لا بل يتخير بينه و بين تأخيره عنه و هذان مبنيان على ما هو المختار في
الدوران بين التخيير و التعيين من البراءة او الاحتياط لان المسألة من
من باب الدوران المذكور حيث انه لو كان واجبا نفسيا كان مخيرا بين

ومنها الدوران بين الواجب التعبدي والتوصلي ويعني بالتوصلي ما لا يتوقف سقوطه بالامر وامتثال ظهوره او ضعفه الا ان يكون الامر مجازا في الامر التوصلي
به على نية القربة بخلاف التعبدي فانه ما يتوقف سقوط الامر والامتثال به على نية القربة والفرق ... على بطلانه و ... اليه ذكره المستدل باطل لوجود الفارق
والكلام فيه تارة بحسب الاصل اللفظي يعني في مدة ظهور اللفظ واخرى بحسب اقتضاء وهو قيام القرينة العقلية
الاصل العملي وثالثة بحسب اقتضاء الادلة اللفظية الشرعية من الكتاب والسنة واما الاول
فقد يقال ان ظاهر لفظ الامر والطلب يقتضي كونه تعبديا وانه يدل عليه ... الاستدلال به وادعاء ان
لفظ الامر على ما ... ظهور ... ان امتثال المامور به لا يحصل الا بايجاده
بقصد الطاعة والتقرب بحيث لو حصل المامور به من دون التقرب به فلا يحصل به الامتثال
كما انه لو حصل المامور به من دون قصد عنوان الفعل بلا اختيار كحصوله في حال
النوم فلا يحصل الامتثال به جزما فظهور اللفظ في نية القربة يقاس بظهوره في اصل
القصد والاختيار فكما ان الامتثال لا يحصل بدون قصد العنوان والا بلا اختيار فكذا
انه لا يحصل بدون نية التقرب وثانيها ان مذمة العقلاء قائمة على عبد اوجد امر المولى
بلا قصد الامتثال ونية التقرب والذم دليل على ان الامر ظاهر في التعبد ويمكن هذا الدليل
يقرر بوجهين احدهما ان يقال ان الذم دليل على تبادر الامر وظهوره في التعبد
او ... التبادر ... والمستدل انما استدل به لا بنفس التبادر من
جهة انه التبادر دليل اقناعي وحدانى كان للخصم ان يدعي التبادر بما يكون
خلاف ما يدعيه المستدل ولذا استدل على لازم وجود التبادر حتى لا يكون للخصم انكار
له نظير استدلال صاحب المعالم ... على انها ... الامر
وثانيهما

ويرد عليهما استدل عليه ولكن يرد على الاول بان ظهور اللفظ لابد ان يكون مستندا
الى سبب وسببه في المقام اما ان يكون غير الوضع او الوضع ولا سبيل الى الاول
اذ ليس هنا شيء يمكن غير الوضع يكون سببا لظهور لفظ الامر فيما ادعاه المستدل
واما الثاني فكذلك لانا نمنع كون ظهور لفظ الامر في قصد الامتثال والتقرب به ظاهرا

صالة

اصالة البرائة فان اصل العدم فان مؤداها انما هو نفي التكليف والحرج فلا يترتب على اصالة البرائة نفي وجوب الفعل قبل وجوب الفعل الغير المحتمل كونه واجبا لاجله سوى نفي الوجوب النفسي بمعنى عدم ترتيب آثاره اما اتيان الغير به فلا نعم لا اثر لاصالة البرائة بعد دخول وقت الغير اذ هو واجب قطعا اما لنفسه او لغيره فيلزم الاتيان به لا محالة هذا اعني المخالفة القطعية العملية وهل يجب تقديمه على ذلك الغير ام لا يتخير بينه وبين تأخيره عنه وجهان مبنيان على ما هو المختار في الدوران بين التخيير والتعيين من البرائة والاحتياط لان المسألة من الدوران المذكور حيث انه لو كان واجبا نفسيا كان مخيرا بين التقديم والتأخير هذا كله فيما لو كان الدليل الدال على وجوب الواجب المشكوك صفته فلو كان وجوب الغير ثابتا بدليل لفظي وجب الاخذ باطلاقه لما عرفت آنفا من ان اطلاق طلب الشيء او عدم تقييده بشيء او حال مؤذن بوجوبه على كل حال ولازم ذلك هو كون وجوب المشكوك غيريته نفسيا لاقتضاء غيريته وجوبه تقييد ذلك الاطلاق الذي قد عرفت انه خلاف الاصل الموصل اليه اتمام الكلام فيما يتعلق بالمقام التنبيه الرابع قد اختلفوا في ان الاصل في الاوامر بعد دلالتها على الوجوب الذي هو المقول عنه فقد القرائن هل هو الوجوب التوصلي ام التعبدي على قولين وقد يعرف الاول بما علم انحصار مصلحته في شيء والثاني بما لا يعلم فيه ذلك وليس بمتجه لانتقاض الاول عكسا والثاني طردا بكثير من التوصليات كتوجيه الميت الى القبلة حال الاحتضار ومواراته ونحو ذلك فالمتجه تعريفا للاول بما لا يتوقف سقوطه على قصد القربة وبعبارة اخرى ما لا يكون الداعي في اتيانه التعبد والاطاعة بل يكون الغرض والداعي حصول المطلوب في الخارج بان يكون المتعلق على اي وجه تحقق كاداء الدين وتكفين الموتى وغير ذلك والثاني بما يتوقف سقوطه على ذلك وبالجملة ما يشترط في تحقق الامتثال به نية القربة بان معنى ... من الاخطار بالبال او الداعي المحرك الى وقوع الفعل من المكلف كما هو التحقيق او غير ذلك كما في الصلوة والحج وغسل الموتى ونظائرها ضرورة انه ليس الغرض من هذه الافعال وقوعها في الخارج كيفما اتفق بل لا بد في الامتثال بها اتيانها بقصد الامتثال على وجه يكون داعيه امر المولى بحيث لا يشوبه شيء من الدواعي الاخر ومن هنا يقع الاشكال في صحة غسل كثير من اموات هذا الزمان بل وسائر الازمان الذي يباشره الغسالون الذين هم المعتادون في انفسهم لذلك جاعلين اياه صنعة لهم ومدار الامر معيشتهم كسائر الصنائع فتريهم يعاملون معه في الاجرة زيادة ونقيصة بحيث نقطع ان الداعي لهم الى صدور الفعل منهم ليس الا تحصيل تلك الاجرة حتى لو علموا انتفائها امتنعوا من المباشرة واين هذا من العبادة التي اعتبر فيها ان لا يشوبها شيء من الدواعي وكيف يكون مسقطا للتكاليف ومبرء للذمة وصنيع بعض المتفطنين للاشكال من جعل الاجرة على بعض المقدمات او غير ذلك من الحرف والحيل بزعم حصول قصد التقرب بمجرد ذلك لا يوجب للخواطر سكونا وللنفس ركونا كيف ولو فتش عن داعيه يرى ان الذي ... لم يك فاديه هو امتثال امر المولى اذ ليست النية نادية باللفظ بل هو امر معنوي لا يحصله هذا الجعل الصوري الذي ليس له في الحقيقة معنى والى الله ان المتأمل الصادق لا يشبه بانه لا محيص من كون الداعي للعلة ما هو اجنبي عن امر المولى و

والمطلوب في



٦٩

المولى وان وقع منه من الحرف ما وقع واصطنع من الحيل ما صنع فعلا يتفق صدوره لغرض داعي الامر كما يتفق ذلك بالنسبة الى اهليه وصواحبه وبنيه ومع ذلك فقد جرى ديدنهم والمتوعلم فلعل في سلف على الاكتفاء بذلك والغض عما هنالك وقد استراح السيد المرتضى ومن ارتضى مقالته من انكارهم وجوب النية فيه بل هو عنه من كسيروا جنابة التوصلية معللين بانه ليس الغرض منه الا التنظيف بدن الميت لكن لا يبعد دعوى نهوض الاجماع المحقق حجة عليه فالاولى ان يقال ان دفع الاشكال انما هو بما استمرت عليه الاعصار من توسعة الامر في قصد التقرب بحيث يعم المباشر والمسبب فيكتفى عن قصد المباشر ان لم يكن فاعلا بقصد المسبب الذي قبل ان يكون ذلك منه لغير داعي الامر فلا يقدح كون داعي خصوص المباشر امرا آخر ورا الامر وبالجملة الاشكال انما يتاتى بناء على اعتبار وقوع النية من خصوص المباشر واما اذا قلنا بعدم وجوبه عليه مكتفيا بما يقع من فاعل فلم يبق للاشكال اثر نظير اصل المباشرة في الواجبات الكفائية اذ الظاهر وجوب الجامع بين ايقاعه مباشرة او تسبيبا ودعوى اختصاص الوجوب بالمباشرة وكون السبب مسقطا لا مصداقا لما هو الواجب على الناس كما قيل ويقتضيه الجمود على ظاهر الخطاب مدفوعة بعد تسليم ظهور الخطاب بان الغرض من ايجابها لما كان هو تحققها في الخارج ولذا يسقط بفعل الغير اجيرا او غيره لم يكن لاعتبار المباشرة فيها معنى بل يكون الواجب هو الايجاد باحد الوجهين لما وافقهما في حصول الغرض الباعث لتواردها فيكون الواجب هو الايجاد باحد الوجهين لمساواتهما في حصول الغرض الباعث على التكليف وهذا نظير منصوص العلة في التعدي عن مورد الخطاب الى غيره المناط العقل المستنبط مع ان دليل وجوب الكفائي انما هو الاجماع والضرورة ودليل العقل في بعضها وليس في شيء منها اختصاص بالمباشرة فكما امكن التوسع في اصل الايجاد فلا غرو في التوسيع في القربة المعتبرة فيه والى هنا ان حال القربة كحال الوجوب في عموم التسبيب وهذا امتثال لما ينبغي ان يتلقى بالقبول لو لم يكن الاجماع على خلافه مع ان خلافه في امثال المقام ما لا يخفى كما لا يخفى على البصير المتدرب وكيف كان فالمشهور المعروف بين المحققين ان الذي يقتضيه الاصل هو الوجوب التوصلي وذهب شرذمة الى اقتضائه الوجوب التعبدي واختاره صاحب العناوين على ما حكي عنه والتحقيق الكلام لينه عن التكلم في المقام تارة في الاصل اللفظي واخرى في الاصل العملي وثالثة فيما يستفاد من عمومات الكتاب والسنة فهيهنا مقامات الاول قد ادعى بعض الافاضل من ارباب القول الثاني مطابقته الاصل اللفظي لمدعاه واستدل على ذلك بوجهين احدهما ان الامر ظاهر في اتيان المامور به بداعي الامر كما قد يتضح حاله بالمقايسة على اعتبار اصل القصد فكما ان ظاهر الامر تعلق الطلب بالفعل الصادر على وجه العمد والقصد بحيث لا يندرج فيه الفعل الواقع من غير قصد وشعور كما اذا وقع على وجه الغفلة او حال النوم او غير ذلك وان قلنا في التوصليات بكونه مسقطا للواجب نظرا الى حصول الغرض كذلك يكون ظاهره هو الفعل الصادر بداعي الامر ولا فارق بين المقامين من حيث ظهور اللفظ في ذلك الثاني ذم العقلاء العبد الاتي بالمامور به لغير داعي امر المولى من جهة الداعي النفسانية لو اطلعوا على سريرته وما في ضميره وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلمنع ظهور الامر في ذلك ضرورة انتفاء

السبب في

ما هو جبه فان ادعى استناده الى الوضع بحيث يكون مجازا في الواجبات التوصلية بالمرة التي اكثر
من ان تحصى حقيقة ففيه اولاً ومنه يعلم ان الظاهر عدم التزامه بذلك وان اراد غير ذلك
فلانه من اسباب الظهور شيئا فعليه البيان واما قياسه باعتبار القصد ففي غير محله لوضوح
الفارق من وجود القرينة العقلية هناك المنفية فيما نحن فيه لان اعتبار القصد في
الواجب ليس لظهور اللفظ فيه بل الحكم العقل بامتناع تعلق الطلب بما ليس بمقدور
ومن الواضح ان ما ليس بمقصود ليس بمقدور لوضوح كون القصد من شرائط الاختيار
ومن البين انتفاء حكم العقل بما يقتضي اعتبار قصد الامتثال فمقايسة المقام بمقام
ظهوره في القصد لشهادة القرينة الفائدة غلط في الكلام وشطط من الاوهام و
اما الثاني فان كان المراد منه اثبات مدرك الظهور كما منعه صاحب المعالم في مقام اثبات
ظهور الامر في الوجوب نظراً الى ان الظهور امر وجداني لا بد في اثباته من النظر في
اثاره كما هو ديدن المحققين حيث يثبتون التبادر بتمسك السلف من العلماء وغيرهم بذلك ففيه
بعد المساعدة عليه انه يمنع كون ذم العقلاء مسببا عن ظهور الامر في وجوب التعبد كيف وقد عرفت
ان سببا من اسباب الظهور غير موجود فكيف يذمون من غير سبب وان اراد بيان وجه اخر في اثبات
مدعاه بعد التنزل عن دعواه من ظهور اللفظ كما هو ظاهر المقايسة فيكون حاصله ان الاتي بالفعل
لغير داعي الامر وان كان ممتثلا لا اقتضاه حاق اللفظ بحيث لا يكون عاصيا في الحقيقة الا انه
مذمة العقلاء فاحش بكونه في حكم العاصي فيجب على المكلف اتيان كل فعل امر به بقصد الامتثال
الا انه يخرج تخليصا للنفس عن العصيان الحكمي المنكشف بذم العقلاء حقيقة او لا منع الصغرى
لعدم ثبوت ذمهم بعد الاتيان بالمأمور به وان كان لغير داعي الامر وثانيا منع كون المذمة
بعد تسليمها لازمة بحيث توجب الزام المكلف بل افضاله المذمة التنزيهية فتوجب استحباب
اتيان المأمور به على وجه الامتثال وقد تحقق في محله ان الاحكام العقلية ايضا خمسة عند
المحققين على طبق الاحكام الشرعية وثالثا بعد التنزل وتسليم كونها تحريمية فغايتها انما الكشف
عن ذم الفاعل لسوء سريرته دون الفعل وحاصله توجه الذم على العبد دون الفعل الصادر منه نظيرما
قالوه في ذم المتجري فلا يدل على وجوب اتيان الفعل بداعي الامر كما لا يدل ذم العقلاء هناك على حرمة
التجري به ورابعا بعد الغض عن جميع ذلك وتسليم كون المذمة على الفعل دون الفاعل فغير منتج ما هو
المقصود من اثبات الوجوب التعبدي اذ غايته وجوب تحصيل الامتثال والانقياد على العبد مضافا
على وجوب اصل الفعل وهو امر فوري الالتزام بسقوط التكليف بقصد القربة وبعد تسليم عدم سقوطه
اللفظ عليه وهذا الجواب سار في جميع ادلتهم من العقل والنقل وقد افاده بعض المحققين في الهداية
جوابا عن ادلتهم السمعية وسيأتي تمام الكلام فيها ان شاء الله فتلخص من جميع ما ذكرنا انه لا محصل لدعوى
اقتضاء الاصل اللفظي للوجوب التعبدي وفي قبال تلك الدعوى دعوى اقتضائه الوجوب التوصلي كما
عن غير واحد تمسكا باطلاق الامر وادعى منهم ان الشك في اعتبار قصد القربة في الحقيقة
شك في تقييد الامر بها فقضية اطلاقه عدم اعتبارها والاكتفاء باتيان نفس المأمور به ولو لغير داعي
الامر وان ابقى ذلك بحيث استنكر عنه من له ادنى حفظ من هذا الفن وفي المقايسة لان الاستناد
الى الاطلاق في دفع التقييد انما يصح بالنسبة الى القيود التي يصح تقييد المأمور به بها وهي التي لا

[illegible]



٤٧

التي لا تتحقق ولا تحصل الا في الرتبة التي بعد الامر فلا يصح الاستناد الى اطلاق الامر في دفع ذلك لاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه اذ المفروض ان وجودها فرع وجود الامر لكونها منتزعة منه فاخذها قيدا في المأمور به
وجزء للموضوع الذي هو مقدم رتبة طبعا على الحكم مطلقا ذهنا وخارجا مستلزم لتقدم الشيء الذي
هو الحكم على نفسه ومن البين ان ما نحن فيه من قبيل الثاني دون الاول ضرورة كون القربة من القيود
التي لا تعتبر في المأمور به الا بعد اتصافه بالوجوب فالشيء ما لم يكن واجبا لا معنى لحصول التقرب
به ولا لاعتباره قيدا له لان وجودها متفرع على تحقق الوجوب ومتأخر عنه رتبة ومن الواضح تأخر
الحكم عن الموضوع فلو جعلنا ذلك الموضوع مقيدا بحصول التقرب به لزم تقدم الوجوب على نفسه
وان شئت قلت ان التقابل بين الاطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة فالاطلاق
عبارة عن عدم التقييد بما من شأنه التقييد به فاذا استحال تقييد المأمور به بالقربة ضرورة تأخره
تأخرها عن الامر امتنع رفعها بالاطلاق وبعبارة اخرى تقييد المأمور به بشيء انما يصح اذا كان قابلا
في الرتبة السابقة على الامر للانقسام الى مقيد وغير مقيد كما في قوله اكرم انسانا واعتق رقبة فان كلا من الرقبة
والانسان يصح انقسامه الى المؤمنة والكافرة والاسود والابيض مثلا قبل تعلق الامر بالاكرام
والعتق فاطلاق الامر يقتضي وليلا على عدم تقييده بشيء منها وظاهر ان القربة ليس
مما يصح تقسيم المأمور به قبل اتصافه بالوجوب الى متصف بها وما لا يتصف بها نعم الذي يصح تقييده
بها انما هو الواجب بوصف الوجوب لصحة انقسامه الى واجب يتقرب به وواجب لا يحصل به
التقرب وح فلا اثر للاطلاق في مقام رفعه كما لا اثر له في المثالين المذكورين بالنسبة الى
الاوصاف الحادثة بعد الطلب كالعتق والاكرام ونحوهما ضرورة عدم تحققها في الخارج قبل
الامر وحاصل ما ذكرناه بعبارات مختلفة توضيحا للمرام وكشفا للمقام هو انه لا يعقل اخذ القيود
المنتزعة من الاحكام في موضوعاتها لانه لا معنى لاخذ القيام قيدا في الموضوع المحكوم عليه
بانه قائم لاستلزامه المحذور المذكور الذي قد يعبر عنه بانه دور ان لم يكن هو الدور المصطلح
عليه عند ارباب المعقول الذي هو عبارة عن توقف احد شيئين متغايرين مفهوما على ما
يتوقف عليه الاخر كتوقف الطالب وبالعكس اذ ليس في المقام سوى تقدم الحكم على نفسه
والامر سهل بعد ثبوت ما هو المناط في استحالة الدور الذي ليس هو الا تقدم الشيء على نفسه
والعجب من فرط هذا الفن صاحب الهداية كيف حام حول الاطلاق في المقام وتشبث بذيله
لاثبات مرامه فتحصل ما طويناه وحققناه انه ليس في المقام اصل لفظي يمكن الاستناد اليه
فاضبطه واغتنم المقام الثاني في الاصل العملي وتحقيق ما هو قضيته في المقام فنقول ربما
يقال بل قيل ان حال الشك في اعتبار قصد التقرب كحال سائر الشرائط فيأتي فيه الخلاف
المقرر هناك من حيث جريان اصلي البراءة والاحتياط فلازم اختيار القول بالبراءة هناك
اختيارها هنا ومقتضاه الوجوب التوصلي كما ان اختيار الاحتياط فيه قاض بالوجوب
التعبدي وفيه ان الخلاف المقرر هناك انما هو بالنسبة الى الشرائط الراجعة الى نفس المأمور به
وقد عرفت انقسامه الا بعد تعلق الامر عليه عدم تعقل اخذ قصد القربة شرطا في المأمور به فيفارق سائر
الشروط من هذه الجهة فلا معنى لجعله من جزئيات تلك المسألة وبعبارة اخرى قصد التقرب
انما هو من القيود المعتبرة في الامتثال دون الممتثل به كما هو قضية الشرائط التي هي شرط

من الكلام فيها من حيث اجراء الاصل وعدمه ففي هذا القبيل من القيود التي لا يعقل اخذها في المأمور به
لا شطرا ولا شرطا لا مسرح للتمسك بالاطلاق فالمتبع هو الاصل في المقام وفي مقام البراءة او الاحتياط
وجهان بل قولان وجه الاول بناء على جريان البراءة في اجزاء المركبات واضح اذ لا فرق بين شرطها
القربة وغيرها فيما هو الاصل في غيرها حرفا بحرف ووجه الثاني هو ان متعلق التكليف
في المقام معلوم لما عرفت من عدم امكان اخذ القربة فيه اي المأمور به فالشك في اعتبارها
يرجع الى الشك في حصول الامتثال بعد العلم بالاشتغال وانما يرجع الى البراءة في الشروط
لدوران المكلف به فيها بعد الانحلال بين الاقل والاكثر او المطلق والمقيد فيقتصر على
الاقل او المطلق ويدفع الزائد بالاصل واما هنا فليس في المكلف به ترديد وشك فان القربة
غير معتبرة فيه قطعا حسبما عرفته وانما الشك في حصول البراءة وتحقق الامتثال بالاتيان بالامر تعلق
الامر به مفصلا به ونها ولا يقدح كون الشبهة في المقام حكمية لان قاعدة الاشتغال كما
تجري في الشبهة الموضوعية مثل ما لو شك في الاتيان بصلوة الظهر مثلا كذا الشك تجري في
الشبهة الحكمية التي بيانها على الشارع كما لو دار بين الظهر والجمعة فاندفع ما قد يتوهم من ان شرطية
القربة وان لم يكن معتبرا في المأمور به الا ان اعتبارها في تحقق الامتثال ايضا يحتاج
الى البيان من الشارع فاذا لم يكن دليل على اعتبارها فالمرجع هي البراءة العقلية كما هو
شك في التكليف به ووجه الاندفاع ان البيان القاطع للعذر الكافي في صحة
المؤاخذة على تقدير فوت المأمور به اعم من البيان العقلي والنقلي ولا يتوقف على
خصوص النقلي والا لاتجه القول بعدم وجوب الاحتياط في المتباينين اذ المفروض
عدم وصول بيان المأمور به وانه الظهر مثلا او الجمعة وبعد الاتيان باحد
المحتملين يرتفع العلم بالتكليف ولا يبقى العلم به فكيف يمكن القول فيه بوجوب
الاحتياط مع عدم وصول البيان من الشارع وعدم العلم بالتكليف بعد اتيان
احدهما فالحل انه بعد العلم بالتكليف تفصيلا او اجمالا يجب بحكم العقل تفريغ
الذمة سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية الا اذا انحل ذلك التكليف الى الاقل
والاكثر او المطلق والمقيد على ما يقتضيه قاعدة الاشتغال وبعد ما عرفت انه لا تنحل
مسئلتنا الى الاقل والاكثر ضرورة القطع بعدم تقييد المأمور به بقيد القربة حسبما عرفت
لا محيص الا عن القطع بالبراءة وتحقق الامتثال ولو بمراعاة ما يحتمل اعتباره في صدقه عرفا
او شرعا وان شئت استوضحت المقال وقلت ان المكلف به اذا لم يتردد بين الاقل والا
كثر ولكن شك في تحقق الامتثال على بعض الوجوه دون بعض وجب فيه الاحتياط وان كان
الوجه المتوقف عليه العلم بالبراءة مما يحتاج الى البيان لان البيان انما يتوقف عليه التكليف
اذا لم يجر قاعدة الاشتغال واما اذا اجري خلاف المناط في جريانها عدم دوران المكلف به
بين الاقل والاكثر ومن هنا يعلم ان الحكم بالاحتياط هنا اولى من الحكم به في المتباينين لان
المكلف به هناك معلوم اجمالا وفيما نحن فيه معلوم تفصيلا هذا ان المقام بعد يحتاج الى
التأمل والمسئلة غير نقية عن الاشكال لامكان ان يقال ان التكليف الثابت
قد حصل الامتثال به بحكم العرف والعقلاء واحتمال اعتبار القربة يرجع الى الشك
في التكليف لان امتثال التكليف المعلوم حتى يجري فيه قاعدة الاشتغال والفرق



والفرق بين المقام وبين دوران المكلف به بين المتباينين واضح غير خفي على متدبر هذا المقام
الثالث فيما يستفاد من الكتاب والسنة من التوصلية او التعبدية وانه هل فيهما ما يمكن استفادة
شيء منهما منه ام لا فنقول ربما يدعى كما عن غير واحد من الاصحاب انه يستفاد من الكتاب والسنة
ان الاصل في الاوامر الشرعية هو التعبدية والذي يمكن منهما استفادة ذلك منه امور الاول
قوله تعالى حكاية عن اهل الكتاب وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة بتقريب ان اللام في قوله ليعبدوا للغاية فدل
على انهم ما امروا بشيء مما امروا به الا لغرض التعبد به على وجه الاخلاص المتوقف على قصد القربة
فيتم المدعى لاقتضاء الحصر المستفاد منها اصالة التعبدية في الواجبات الالهية واذا ثبت
ذلك في الشريعة السابقة يجب في هذه الشريعة ايضا اما لقضاء الاستصحاب بعد عدم العلم
بنسخها فيها او لقوله وذلك دين القيمة بناء على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ
كما عن المحقق الخوانساري في مشارقه والمناقشة في ذلك باحتمال كون المفعول به المقدر
بعض الاوامر فتكون الاية مجملة لا تنهض حجة للمدعى غير ملتفت اليها ضرورة انه لا مجال
لاحتمالها اما لما طفحت به كلماتهم من ان حذف المتعلق يفيد العموم او لكون الاية
واردة في مقام البيان ينافي الاجمال فلا محيد عن تقدير المفعول عاما اقتضاء للحكمة
واوهن منها دعوى ان المستفاد على التقدير المذكور كون جميع الاوامر تعبدية وهو خلاف
الاجماع بل الضرورة فان اقتضى ذلك ورود التخصيص عليه وهو غير ضائر دفعه انه اشد
ما من عام الا وقد خص وقد يناقش في دلالة الاية بوجوه اولها ان دلالتها على ما عرفت مبنية
على كون اللام للغاية وهو في حيز المنع ضرورة كونها هنا لام الصلة والتقوية الداخلة على المفعول به
على حد اللام في نظائر المقام صرح به الرضي وغيره والمراد بالعبادة هو التعبد والتذلل والانقياد
على ما صرح به غير واحد من اللغويين وينادي به التتبع في موارد الاستعمالات كقوله تعالى اتعبدون
ما تنحتون وقوله نعبد اصناما فنظل لها عاكفين وقوله والذين اجتنبوا الطاغوت ان
يعبدوها وغير ذلك من الاستعمالات كعبدة الاصنام وبالاخلاص في الدين التوحيد الخالص كما يشهد ار التوحيد الخالص ح
به تفسير اهل اللغة ففي مجمع البحرين في تفسير قوله تعالى الا لله الدين الخالص ويشهد به الكثير من ار الدين الخالص ح
الايات كقوله انا انزلنا اليك الكتاب فاعبد الله مخلصا له الدين الا لله الدين الخالص والذين
اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم وقوله اني امرت ان اعبد الله مخلصا له ديني وامرت لان
اكون اول المسلمين وقوله قل الله اعبد مخلصا له ديني فاعبدوا ما شئتم من دونه ~~ضرورة ان~~
ضرورة ان توصيف المتخذين للاولياء من دون الله بعد الامر بالعبادة على وجه الاخلاص في الدين
في الثانية في الاية الاولى وتأخر الامر باولوية الاسلام عن الامر المتعلق بالعبادة على وجه الاخلاص
في الدين في الاية الثانية ومقابلة قوله فاعبدوا ما شئتم بقوله قل الله اعبد في الثالثة مما ينادي
بارادة التوحيد الخالص من الاخلاص في الدين و[illegible] والاية انهم ما امروا الا بالعبادة على وجه
التوحيد فيكون حالها كحال نظائرها من الايات الامرة بالتوحيد الناهية عن الشرك بالله وبه الكشاف
محقق المفسرين قال الطبرسي في مجمع البيان وما امروا الا ليعبدوا الله اي لم يأمرهم الله الا لان يعبدوه

الله وحده لا يشركون بعبادته فهذا امما لا تختلف فيه ملة ولا يقع فيه تبدل مخلصين له الدين اي لا يخلطون
بعبادته عبادة ما سواه وقال القاضي في الصافي وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين لا
يشركون به وعن البيضاوي ما هو قريب من ذلك ومما يشهد بذلك مقابلتها بقوله حكاية عن
المشركين ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين وتوهم ان الغاية هي الاصل في معاني
اللام فمقتضى اصالة الحقيقة الحمل عليها دون التقوية التي هي من المعاني المجازية لا يعبأ به
فان اصالة الحقيقة انما نقتفيه عند انتفاء القرينة واما مع وجود القرينة بل القراين فلا
يؤخذ بمقتضاها ومن البين افتقار الآية بما يصرف عن ارادة الغاية فمنها قوله ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة فانهما معطوفان على قوله ليعبدوا ومقتضى العطف تكرار العامل
كما يفصح عنه سقوط النون عنهما ومن الواضح ان الاليق بما يتعلق بـ يريد الا وامر بهما مأمورا بهما
فلا جرم من حمل اللام فيهما على التقوية والصلة ومقتضى الشركة في العطف حمل اللام
في المعطوف عليه عليها ايضا حذرا من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد الذي ان
بنينا على جوازه فهو في خصوص اسماء الاجناس واما في الحروف وما كان من قبيلها مما كان الوضع فيه عاما والموضوع له
خاصا فممنوع بل لم يقل به احد على انا لو فرضنا جوازه فيها ايضا فذلك غير مجد قطعا ضرورة توقفه على
القرينة المنتفية في المقام هذا مضافا الى انه مما يؤيد ان وقوع اللام عقيب الامر والارادة
اكثر شيء على كونها للتقوية نظرا الى تفسيرها بها في مواضع من نظائرها من الآيات القرآنية
كقوله تعالى وامرنا لنسلم لرب العالمين وامرت لاعدل بينكم وامرت لان اكون اول المسلمين
ويريد الله ليذهب عنكم الرجس الى غير ذلك بل على ذلك نص بعض اللغويين ايضا
فيكفي ذلك في الخروج عن مقتضى ظهور الوضع فتلخص من جميع ما نقلنا انه لا دلالة في الآية
بل ولا اشعار على تعبدية الواجبات كيف ولو كان كذلك لزم تخصيص الاكثر لاكثرية الاوامر
التوصلية بل التعبدية في جنبها في غاية الندرة ثانيها ما ذكره المحقق الخوانساري قدس سره
في شرح الدروس فانه بعد ان سلك في الاستدلال بالآية مسلكا اخر وراء ما سلكناه واعتمد على
خلاف ما بيناه حيث جعل تماميته مبتنية على كون اللام للتقوية زعما منه ان المراد من العبادة
هو مصطلح الفقهاء التي لا تنفك عن اعتبار قصد القربة في الواجبات فان مقتضى الآية بناء
عليه حصر المأمور به في العبادة اجاب عنه بما محصله ان اللام فيها للغاية وجعل الشيء غاية لشيء
اعم من حصولها بنفس ذلك الشيء او بامر اخر له نوع مدخلية فيه وان كانت المدخلية خفية و
بعبارة اخرى كون الشيء غاية اعم من حصولها بما جعل غاية له من غير واسطة كما في الامر بالصلوة
بالنسبة الى حصول التعبد مثلا او مع وساطة امر اخر كما في الامر بمقدماتها فيصح جعل التعبد
غاية لتلك المقدمات نظرا الى حصولها بذيها التي هي الصلوة وحينئذ فكون التعبد في الآية
غاية للاوامر لا يقتضي كونها واجبات تعبدية لعدم منافاتها للوجوب التوصلي
اذ من المحتمل ان يكون للوجوب في العباد مدخل لجميع الواجبات التوصلية وان كانت مدخلية
خفية لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم ودعوى حصول القطع بعدم تلك المدخلية في بعضها
فضلا من كلها مجازفة بينة فاتضح من ذلك ان الآية قاصرة الدلالة على المدعى من وجوب
قصد القربة في كل ما امر به انتهى ملخص كلامه زاد الله في علو مقامه وقد تلقاه بالقبول



69

بالقبول صاحب الفصول حيث قال قده ان كونه غاية اعم من حصوله بنفس المأمور به كما في
الامر بالصلوة او بواسطة كما في الامر بمقدماتها للفرق بين ما امروا الا بالعبادة وبين ما
امروا الا للعبادة فان الاول يقتضي حصر المأمور به في العبادة دون الثاني فلا يكون لها
دلالة على وجوب قصد القربة في كل ما امر به الا على تقدير العلم بان لا مدخل لمجرد وقوعه في عبادة ولو
مدخلية خفية وهذا على تقدير حصوله نادر جدا وفيه اولا ما قد اعترفا كما عرفت بدلالة الآية على المدعى
بناء على جعل اللام فيها للتقوية وهو مما لا مناص عنه لما عرفت من قيام الشواهد عليها التي اعظمها
عدم استقامة العطف بناء على جعل اللام بمعنى الغاية لاستلزام استعمال اللفظ في اكثر من
معنى وثانيا ان ظاهر الكلام بناء على جعل اللام للغاية حصول التعبد المجعول غاية بنفس المأمور به
الذي جعل الغاية غاية له اذ لا مجال لانكار ظهور قول القائل اقم الصلوة لتعبدني في
وجوب الصلوة لحصول العبادة بنفسها لا لحصولها بامر اخر ومجرد احتمال كون المراد من
الغاية الاعم غير مجد بعد ذلك الظهور المسلم فان قلت دعوى كون المنشأ ظهور الكلام
في ان الغاية حاصلة بنفس المعنى من غير واسطة غير مسموعة ضرورة عدم تفاوت الحال
في صدق الغاية بين حصولها بنفس المعنى او بواسطة الغير وسبب الظهور اما الوضع او الغلبة
وليس لشيء منهما موجود في المقام كما لا يخفى قلت منشأ الظهور اقتضاء الحكمة فان الآية
بناء على ما ذكرنا مفيدة للحكم الشرعي وهو الوجوب التعبدي المستلزم لاعتبار قصد التقرب
في الواجبات بخلاف ما لو جعلنا الغاية لانتفاء تلك الفائدة كما هو واضح فلا بد من حملها على
الاول حذرا من لغوية الكلام فان قلت ان تعليل الحكم بالامر حكما شرعيا يتعلق به
العلل لا يوجب اللغوية والخلو عن الفائدة والا لزم لغوية كثير من العلل الشرعية التي
لا يدور الحكم مدارها وجودا وعدما التي يعبر عنها بالحكم الشرعية كما في تعليل غسل الجمعة برفع
ارياح الآباط ووجوب العدة حفظا من اختلاط المياه والقصر في السفر تخفيفا عن
المشقة والتعب وغير ذلك قلت نعم الا ان النزاع في المبين يؤول الى ما يقتضيه الاصل
في العلل الشرعية فان كان مقتضاه بيان الحكمة كان ذلك منه وجيها الا انه ليس كذلك
فان الظاهر منها العلية ولما انجر الكلام الى هنا فلا بأس بصرف عنان القلم الى الفرق
بين العلة والحكمة وبيان وجه ما اسسناه من اصالة العلية في العلل الشرعية على
وجه يرتفع به الاجمال ويتضح به حقيقة الحال من غير بسط موحش [illegible] مخل فنقول
ان العلة ما كان علة للحكم المدلول عليه بالكلام بحيث يدور معه اثباتا ونفيا فتارة
يقتضي تخصيص مورد الحكم ان كان اللفظ الدال عليه عاما بحسب الدلالات اللفظية
كما في قول القائل لا تأكل الرمان لانه حامض فان مقتضى تعليل الاكل بالحموضة تخصيصه
بالافراد الحامضة من الرمان واخرى يقتضي تعميمه ان كان المورد خاصا بحسب الدلالة
اللفظية كما في قوله لا تشرب الدواء التي تصفها لك النساء لانك لا تأمن ضرره فان
قضية التعليل المذكور المنع عن شرب كل دواء لم تؤمن ضرره من اي واصف كان فيكون
عدم التقييد في الاول والتخصيص في الثاني لنكتة كقلة الحموضة في الرمان وغلبة
الامن فيما من الضرر فيما تصفه الاطباء او غير ذلك والحكمة ما كانت علة لتشريع الحكم
دون نفس الحكم وكان المتكلم بعد ما حكم بشيء قال انما شرعت هذا الحكم لحصول تلك العلة
وعلى هذا فنفس الحكم مطلق غير تابع لتلك العلة ومن ثمة لا تقتضي تعميمها ولا
تخصيصها اصلا فان قلت لا نجد فرقا بين ان يكون العلة علة لنفس الحكم او لتشريعه
فانهما سيان في تخصيص الحكم وتعميمه لان تشريع الحكم ليس شيئا وراء الحكم كما ان ايجاد
الفعل ليس امرا وراء نفس الفعل فان اقتضت العلة تخصيص الحكم تارة وتعميمه اخرى

الرعية غير مطردة ولا منعكسة يرجع
اقتضاها في الصورتين وما هو المعروف من ان الحكم الرعية غير مطردة ولا منعكسة يرجع اقتضاها في الصورتين وما هو المعروف من ان الحكم يدور مدار العلة لا الحكمة لزم الجواب الى منع الصغرى اعني كون العلة علة والا فبعد الاخذ بظاهر العلية لزم الجواب بالنقض فلك فرق بين كون حرمة الخمر معللا بالاسكار وبين كون تشريعها كذلك فان مقتضى الاول دوران الحرمة مدار الاسكار لان مفاد العلية بالدال فتعلق الحكم بعنوان نفس العلة فيكون الحرام هو المسكر دون الخمر ومقتضى الثاني اطراد الحكم في غير الافراد عنوان العلة ولا مانع من تشريع الحكم العام المطرد لنكتة غير مطردة اما لاجل حكمة الحكم او لكونه علة الحكم في الافراد الفاقدة لتلك العلة امرا خفيا لم ينبه الشارع او نحو ذلك فيكون العلة علة لعموم التشريع من حيث كونها جزءا اخيرا للعلة والحاصل ان الفرق بين العلة والحكمة هو ان الحكمة علة لتشريع الحكم ونفي الحكم فيها مطلق والعلة علة لنفس الحكم المدلول عليه بالكلام ومن ثم يتبعها بمعنى انه متى وجدت العلة وجد المعلول والحكم عنوان اولي مذكور في صريح الكلام والتشريع عنوان ثانوي مستفاد منه بمعونة المقام فمتى ورد خطاب معلل ودار الامر بين كون التعليل لنفي الحكم او للتشريع ولم يكن هناك قرينة على تعيين احد الامرين وجب الحمل على كونه علة للحكم ضرورة ان الظاهر من القيود المأخوذة علة كانت او حالا او تمييزا او مفعولا او غير ذلك من سائر القيود تقييد العنوان الاولي الذي هو مذكور في الكلام وليس هو الا نفس الحكم فلو كان غرض المتكلم تقييد العنوان الثانوي الذي هو خارج من الكلام اعني التشريع وجب عليه نصب قرينة على ذلك وهذا هو منشأ الظهور الذي ادعيناه اذ بناء على كون العلة علة للحكم لا يلزم تقدير في الكلام ولا ارتكاب حذف في المقام فضرورة كونها متعلقة بنفس ذلك الفعل بخلاف ما لو جعلناها علة للتشريع اذ لا جرم من جعلها متعلقة بشرعت ونحوه مما يستفاد من قرائن المقام فيكون تقدير قوله مثلا غسل الجمعة مستحب لكذا ان شرعيته لكذا ولا يجب به والاصل عدم التقدير فلا يصار اليه الا بعد قيام القرينة من الى ربح من اجماع ونحوه على كون مدخول اللام علة للتشريع دون الحكم وحيث لم تكن هناك قرينة وجب جعلها متعلقة بما هو مذكور في الكلام ومن البين انتفاء القرينة في الاية على ذلك فوجب جعل التعبد علة لنفي ما امر به دون تشريعه كما رآه المحقق المذكور ثالثها ما ذكره شيخنا العلامة طاب ثراه في رسالة الاستصحاب من ان الاية انما تدل على اعتبار الاخلاص لا على وجوب الاخلاص عليهم في كل واجب وفرق بين وجوب كل شيء عليهم لغاية الاخلاص وبين وجوب قصد الاخلاص عليهم في كل واجب وظاهر الاية هو الاول ومقتضاه ان تشريع الواجبات لاجل تحقق العبادة على وجه الاخلاص ومرجع ذلك الى كونها لطفا ولا ينافي ذلك كون بعضها بل كلها توصليا لا يعتبر فيه قصد القربة ومقتضى الثاني كون الاخلاص واجبا شرطيا في كل واجب وهو المطلوب انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وهذا الوجه حال ترك الوجه المتقدم في ابتنائه على جعل اللام للغاية وكون التعبد هو المصطلح عليه عند الفقهاء الذي قد عرفت فساد الاول وبعد الثاني الا ان الفرق بين الوجهين واضح لا يكاد يخفى على ذي مسكة فان الوجه المتقدم مبني على ما عرفت على تعميم الغاية بحيث يشمل الغاية الى صلة في ضمن امر اخر غير المعنى لمجرد احتمال مدخليته بين الامرين وهو اعتراف بدلالتها على الدعوى لولا التعميم المذكور ومن الواضح انه ليس نظر شيخنا العلامة جار الله الى ذلك بل نظره الى ان اقصى ما يستفاد من الاية ان وجوب كل شيء عليهم لغاية التعبد على وجه الاخلاص



الاخلاص الذي يرجع الى كونه لطفا في واجباتهم ومن البين ان هذا اجنبي عما هو غرض المستدل من اعتبار قصد التقرب في سقوط الامر الذي هو عبارة عن وجوب الاخلاص في جميع واجباتهم وكيف كان فليس هذا الوجه بمتجه بناء على وجوب ما هو غاية للواجب بوجوب الواجب كما يظهر ذلك من محقق هذه الصناعة حيث استدلوا على وجوب قبول خبر الواحد بآية النفر مستندين في ذلك الى كون الحذر في الآية غاية للانذار الذي هو واجب فيكون غاية الواجب واجبة وانما يتجه ذلك ضرورة ابتنائه على كون غاية الواجب واجبة والا لم يكن ذلك منهم وذلك لانه لا محيص عن القول بوجوب التعبد على وجه الاخلاص بعد الاعتراف بكونه غاية للواجبات الا ان يقال ان غاية ما يلزم من تسليم دلالتها على وجوب التعبد لكونه غاية للواجبات الا ان يقال ان غاية انما هو وجوبه نفسا وكونه تكليفا اخر في عرض سائر التكاليف الرعية لكن الانصاف انه لا مجال لانكار استفادة الوجوب على وجه التقييد والاشتراط بعد تسليم كون الغاية واجبة اذ يكون المأمور به في الحقيقة هو تلك الغاية بحيث يكون الامر بالمغيا توطئة لحصولها فلا يحصل الامتثال باتيان المأمور به في ضمن دون الغاية لانه ربما حصوله بدون حصولها ويتوقف عليه فكيف لا يستفاد منه التقييد وبالجملة فرق بين استفادة وجوب التعبد من دليل مستقل وبين استفادة وجوبه من جعله غاية للامر وغرضا منه فان مقتضى الاول هو كون التعبد واجبا نفسيا مستقلا يستحق بتركه العقاب ولا مساس له بالمدعى لعدم دلالته على التقييد والاشتراط على ما تقدم آنفا اذ لا بد في الدليل الدال عليه نقليا كما يأتي بيانه ان شاء الله واما الثاني فهو غير منفك عن الوجوب الشرطي لا قتضائه وجوب تحصيل الغرض من الامتثال بالمأمور به فبعد البناء على دلالة الآية على وجوب التعبد لكونه غاية للمأمور به لا مفر عن الالتزام بالاشتراط نعم انما يتم ما ذكره شيخنا العلامة قدس سره لو منعنا عن وجوب غاية الواجب وما هو الغرض من وجوبه بالنسبة الى ان يكون فعلا من الافعال كالتبرئة الذي علم بكونه غرض الآمر بشرب دواء مركب من اجزاء ولما للتقوية التي هي غرض السيد الآمر عبده بالاكل وغير ذلك من الافعال واما ان يكون ذلك الغرض صفة راجعة الى نفس الآمر كما لو امر السيد مولاه ان يجلب عنده آلة وعلم منه ان غرضه منه ليس الا حصول التشفي منه او كما لو علم ان غرض الآمر السيد ليس الا امتثال العبد امره على وجه يحصل به تمييزه وغير ذلك من الفوائد العائدة الى الآمر واما ان يكون صفة راجعة الى نفس المأمور كما لو علم ان غرض الآمر بالحجامة ليس الا تنقية مزاجه وتصفية دمه واذا عرفت ذلك فلا اشكال ولا شبهة في وجوب تحصيل الغرض اذا كان من قبيل القسم الاول بحيث لو شك في توقف حصوله على ضميمة شيء بالمأمور به وجب عليه تلك الضميمة تحصيلا لذلك الغرض اذ هو المأمور به في الحقيقة دون ما هو متعلق الامر في ظاهر الخطاب الذي لم يتعلق الامر به الا لكونه محصلا لذلك العنوان فاذا شك في حصوله حقيقة شك في الامتثال مع العلم بالمكلف به ضرورة توقفه على مراعاة المشكوك فيما فرضناه والحاصل ان المأمور به في هذا القسم في الواقع ونفس الامر هو عنوان ذلك الغرض والذي في ظاهر الامر متوجها الى الشيء المحصل له وفي صدق الاطاعة متوقف على مراعاة البتة والشك في حصوله الناشئ من الشك في مدخلية شيء فيما تعلق به الامر شك في سقوط التكليف بعد احرازه ومن ثم قلنا في بحث الصحيح والاعم بلزوم الاحتياط في الشك في اجزاء الصلوة وشرائطها بناء على كون الغرض منها فعلا معلوم العنوان كما هو احد محتملات القول الصحيحي فتأمل وبالجملة لا اشكال ظاهرا

لا شك ولا شبهة في تحصيل الغرض والغاية ان كان من قبيل الافعال كما
ح

في وجوب تحصيله ايضا الثالث من قبيل الثاني او صفة راجعة الى نفس الامر لان العقل مستقل
بوجوب مراعاة ما يرجع الى المولى سواء كان لنفس المامور به او لشيء اخر ما صلا منه يتوقف
سقوط التكليف على مراعاته المشكوك لعدم القطع بالامتثال بدونها فلو امتثل العبد اذا
امر سيده على وجه غير محصل لما هو غرضه من التوقير الراجع اليه مثلا لم يمتثل حق الامتثال بل عد
عاصيا او ذمه العقلاء واما الثالث اعني ما لو كان الغرض من الفوائد الراجعة الى نفس المامور
دون الامر فالظاهر استقلال العقول بعدم وجوب تحصيل مثل هذا الغرض بمعنى عدم توقف سقوط
التكليف على مراعاته نظرا الى صدق الاطاعة مع عدم ذلك اذ الموقوف عدم دخول هذا الذي
في المامور به لا شرطا ولا شطرا ولا غرضا وعدم رجوع فائدته الى الامر ايضا فكيف يمنع استقلال العقل
بوجوب تحصيل مثل هذا الغرض بخلاف سابقه فلو اقتصر على الامتثال على اتيانه بما يقتضي ظاهر الامر من
غير مراعاة حصول ذلك الغرض عد ممتثلا غير متوجه عليه الذم من العقلاء مطلقا حتى مع العلم بعدم
حصول ذلك الغرض فضلا عما لو شك فيه واذا اتضح لك ذلك ظهر الواضح ان التعبد المجعول
غاية وغرضا في الاية ليس من قبيل القسم الثاني بان يكون فائدة ذلك راجعة الى الله جل شانه
لان اغراضه تعالى من التكاليف الشرعية راجعة الى العباد باتفاق المتكلمين و يكون الامر
~~بل ان يكون التعبد فعلا من الافعال لا التزيد او صفة راجعة الى العبد باتفاق المتكلمين~~
فالامر دائر بين ان يكون التعبد فعلا من الافعال لا التزيد او صفة راجعة الى العبد كالزلفى
والقرب والمراتب العلية والسعادة واشباهها الاخروية فان كان من قبيل الاول لم يقتض تقييد الاتيان
المامور به لما في الامر كان دلالة الاية على المدعى بعد تسليم كونه غاية مطلقة غير متوجه عليه ما ذكره
العلامة ره والا كان الامر كما ذكره من عدم دلالتها على المدعى فافهم واغتنم وربما ان مفاد الاية
بعد تسليم دلالتها على اعتبار قصد القربة انما هو اعتباره في اوامر اهل الكتاب وواجباتهم وذلك غير مجد
في اثبات ما رامه المستدل من تاسيس الاصل بالنسبة الى واجباتنا فان الاستدلال بالاية بعد تسليم الغرض انما
يتم بالنسبة الى ما ليس في شرعنا ولو كانت علينا تكاليف اهل الكتاب التي ثبت اعتبار قصد القربة فيها
بالاية وحيث ما لم يكن الامر كذلك فلا تدل الاية على اعتبار قصد القربة فيه الا ان تقول بمقالة
بعض الافاضل من ان الاية بمنزلة الاصل والقاعدة فيكون مفادها اعتبار القربة في جميع واجبات
وفي مقتضى الاستصحاب او قوله وذلك دين القيمة النص بهذا الحكم في هذه الشريعة ولا يبعد
فيها الى ان يأتي ان يكون هذه الواجبات مغايرة لواجباتهم الا انه كما ترى اذ الاية غير دالة
على ذلك بوجه من الوجوه كما لا يخفى على ذي مسكة وهنا اجوبة اخرى كلها موهونة لا توجب التعرض
لها بل ما فيها من الاطناب المخل والبسط الممل فلنعرض عنها اجدر الامر الثاني قوله
سبحانه اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان حقيقة الاطاعة متوقفة على الاتيان
بالمامور به على وجه التقرب واجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره في الفصول من ان الامر بالاطاعة
مطلق وليس بعام فلا يتناول محل النزاع وهذا الكلام فال عن التحصيل بحيث يشتمل ما ذكره اهل
التحصيل فضلا عن مثل هذا النحرير الجليل ولعله من طغيان القلم وذلك لقيام القرينة
العقلية من حذف المتعلق وقرينة الحكمة ودليل العقل على ارادة العموم اما الاول فواضح
فان متعلق الاطاعة غير مذكور في الاية وقد تداول في كتب القوم ان حذف المتعلق يفيد
العموم وكل ذلك منكم واما الثاني فلانه اذ لا مجال لانكار اقتضاء الحكمة في كثير
من الموارد العموم كما لا مجال لانكار الحمل على العموم فيما اقتضته من الموارد ولا فرق في ذلك بين
المثبت والمنفي وان كان اقتضائها له في الثاني اكثر من اقتضائها له في الاول بكثير وذلك لان



٧١

لان ارادة الفرد المعين في المنفي كقولك لا تكرم الرجل مثلا والحال ان القرينة
على ذلك منتفية مستلزم للتاخير البيان المستلزم للاغراء بالجهل وارادة طلب الماهية
لو في ضمن فرد معين يوجب اللغوية في الكلام وكون مفاده لطلب الحاصل اذ من المحال عادة انبعاثا
الى طلب اكرام جميع الرجال فعدم اكرام رجل ما على سبيل التعيين حاصل بدون الطلب فلا يصح
المثال على الاول حذرا عن الاغراء بالجهل ولا على الثاني فرارا اعني طلب ما هو حاصل الذي
يجتنب عنه الآمر العاقل فلا جرم من حمله على ارادة العموم وهذا بخلاف المثبت اذ
لا محذور في ارادة طلب الطبيعة الحاصلة بالايجاد ولو في ضمن فرد ما في قول القائل اعتق
رقبة واكرم رجلا ونحوهما ولكن لا كلية في ذلك ايضا فانه قد تقتضي الحكمة العموم في المثبت
كما في احل الله البيع وانزلنا من السماء ماء طهورا ونظائرهما وبالجملة يتبع الحكم بالعموم
موارد وجود الحكمة سواء كان في النفي او في الاثبات ومن الموارد التي اقتضته في
المثبت ما نحن فيه اذ يتمشى هنا جميع ما ذكرناه في المنفي حذو النعل بالنعل ضرورة ان
طلب ايجاد الاطاعة في ضمن امر معين مستلزم للتاخير والايجاد لا في ضمن فرد ما طلب للحاصل
فان ايجاد الاطاعة في ضمن امر حاصل لكل عبد مؤمن من غير صدور امر فلا محيص من الحمل على
العموم وهو المطلوب وما ذكره من ان القطع بعدم ارادة ايجاد الاطاعة في ضمن امر ما يقتضي
القطع بارادة الايجاد في ضمن كل امر حتى في مورد النزاع غير مفهوم المراد اذ ظاهره به لو اريد
لعدم الواسطة بين الموجبة الجزئية والكلية بعد القطع بعدم ارادة الاطاعة في الجملة تستعين
الحمل على المبهم او العموم ولا سبيل الى الاول لافتقاره الى القرينة المفقودة في المقام
فتعين الثاني واما الثالث فلاستقلال العقل بحسن الاطاعة ولا يتعقل اهمال ولا اجمال
في مستقلات العقل وجدانيا فلا معنى يتصور لاختصاصها بمحل دون محل كيف وحسن
الاطاعة ذاتي لا يتبدل بالوجوه والاعتبارات والانصاف ان القرينة الدالة على العموم
في الاية ليست الا قرينة الحكمة فان حذف المتعلق وان كان ظاهر الاكثر في كونه دالا على
العموم الا ان التحقيق فيه ان منشأ دلالته على العموم في موارده ليس الا اقتضاء الحكمة
واما حكم العقل بحسن الاطاعة فيستقيم جعله قرينة على عموم الحكم في الاية فان قرينيته فرع
كون ما ادركه العقل على طبق مدلول الاية وليس الامر كذلك لان غرض المستدل اثبات
وجوب التعبد في الواجبات وحسن الاطاعة ليس حسنا ملزما يقتضي الوجوب بل انما هو
الحسن بالمعنى الاعم المطابق للاستحباب كيف ولو كان العقل مدركا لحسن الاطاعة هنا لما
كان هو اولى بالحجية على اصالة التعبدية بل كان هو الدليل القاطع والبرهان الساطع وحيث
اختلفت الكلمات فلا معنى لجعله قرينة بل ولا تاييدا فتدبر الثاني ما ذكره بعض المحققين
فانه بعد ان اجاب بما هو الصواب في الجواب قال ومع الغض عن ذلك اقول بظهور الاوامر
فلا يقتضي ذلك تقييد المطلوب في سائر الاوامر اذ غاية ما يفيده هذه الاوامر وجوب تحصيل
معنى الامتثال والانقياد وهو امر في وراء وجوب الاتيان بالمامور به الذي هو مدلول الامر

على الوجه المذكور فاقصى ما يلزم في انه مع اتيانه بالمأمور به لا على وجه الامتثال لا يكون آتيا
آتيا بالمأمور به بهذه الاوامر لا يستلزم ذلك عدم اتيانه بامره في تلك الشتى ولا بهذه في
معنى محصل له ايضا اذ الظاهر المستفادة التعبدية في الاوامر من الاية بعد تسليم دلالتها على
وجوب الاطاعة بالمعنى المذكور وليس من الصحيح قياسه على ما ذكرنا من عدم الملازمة بين وجوبها
وكونها شرطا في الواجبات في [illegible] رد من تمسك بمذمة العقلاء على من يأت بالمأمور به
بالدواعي النفسانية لا بقصد اطاعة المولى اذ فرق بين استفادته من قول الامر بعد
صدور الاوامر منه اطعني في اوامري اذ من المحتمل قويا بل المتعين كون الوجوب
المستفاد من مذمة العقلاء نفسيا لا شرطيا بان تكون الاطاعة واجبا آخر في عرض
سائر الواجبات حسبما مر بيانه سابقا بعد تسليم حكم العقل وتسليم دلالته على الوجوب
وليس كذلك الوجوب المستفاد من اوامر الاطاعة اذ ليس الغرض منها الا امتثال
الاوامر على وجه مخصوص فكيف يمكن دعوى عدم استفادة التعبدية والاشتراط منها وبعبارة
اخرى اوامر الاطاعة بمقتضى الوجدان السليم والذهن المستقيم ناظرة الى تلك الاوامر حاكمة
عليها من حيث دلالتها على اشتراط الاطاعة في سائر الاوامر ولا ينبغي الاستيحاش من استفادة
الوجوب الشرطي من الامر كيف واكثر شرائط العبادات مستفادة من الاوامر وان كان لصاحب
المدارك فيه كلام بل الصحيح ان الوجوب النفسي في الاطاعة مما لم يقل به احد بل عن بعض
دعوى قيام الاجماع على عدم ذلك الثالث ما هو الصحيح عندنا من ان الاستدلال بالآية
كما عرفت مبني على ان يكون المراد من الاطاعة ما يتوقف عليه حقيقتها من الجاد [illegible]
المأمور به قاصدا الموافقة الامر وهو في حيز المنع بل المراد منها هنا مجرد الاتيان بالمأمور به
وعدم العصيان بالترك وهذا بعد تسليم كونه معنى مجازيا لها لا بد من الالتزام به هنا للامور
منها غلبة استعمال الاطاعة في ذلك في الكتاب والسنة والمحاورات كما في قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين وقوله تعالى من يطع الرسول
فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا وقوله تعالى واطيعوا الرسول فان تولوا
فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم فان مقابلة الاطاعة فيها بالتولي الذي هو عبارة عن ترك
الحق والاعراض عنه بتصريح المفسرين قرينة واضحة على ارادة عدم العصيان منها وفي
الادعية من اطاعكم فقد اطاع الله ومن عصاكم فقد عصى الله فان المراد منها ليس
الا ذلك لمكان المقابلة بالعصيان ومن ذلك وجوب اطاعة العبد لسيده واطاعة
الوالدين وقولهم هذا عبد مطيع وهذه زوجة مطيعة وامثال ذلك مما لا
يحصى عدده ومنها قوله تعالى بعد الامر بالاطاعة ومن يعص الله ورسوله الآية فان
في تعقيب الامر بالاطاعة بالتهديد على مجرد المعصية التي هي عبارة عن ترك الواجب كمال
الشهادة على ان الغرض من الاطاعة المأمور بها الخروج عن تبعة العصيان ومنها عطف
واطيعوا الرسول ضرورة قيام الاجماع بل الضرورة على عدم اشتراط قصد القربة في
امتثال اوامر النبي المختصة به ومنها ان الآية بعمومها شاملة للواجبات والمحرمات



٧٣

والمحرمات ومن الواضح المعلوم عدم توقف سقوط التكليف بالحرام على نية القربة ومنها لزوم التخصيص
بالاكثر بناء على تفسيره بما ذكره المستدل لخروج الواجبات التوصلية على كثرتها منها بخلاف ما ذكرنا فانه
لسرايته في جميع الواجبات توصليها وتعبديها الامر الثالث الاخبار الواردة في اناطة الاعمال بالنية
وانما الاعمال بالنيات ولكل امرء ما نوى وتقريب الاستدلال بها هو ان المراد من العمل مطلق الواجبات
الشاملة للتوصليات ومن النية قصد القربة فيكون مفاد قوله لا عمل الا بالنية بعد حمل النفي فيها
على الصحة لكونها اقرب المجازات الى الحقيقة بعد تعذر ارادتها للزوم الكذب انه لا شيء من
الواجبات يترتب عليها اثر من الآثار المقصودة منها من سقوط الامر واستحقاق العقاب
وغير ذلك الا بقصد القربة وهو المطلوب وفيه اولا ان صرف النية عن ظاهرها الذي
هو مطلق القصد الى خصوص قصد القربة تجوز يتوقف على نصب قرينة عليه مفقودة
بانتفائها فلا ضرورة تقتضيه وثانيا ان ظاهر هذه الاخبار توقف مطلق الاعمال على النية
سواء كان من الاعمال الشرعية او غيرها وسواء كان من الواجبات التوصلية او التعبدية
وهو بين الفساد كيف وعمل الساهي والغافل والنائم بل المجنون عمل فكيف لا يكون الا
ولا يتحقق في الخارج الا بالنية فلا بد من حملها اما على خصوص العبادات والطاعات نظرا
الى استعماله فيها في اخبار الرواية والادعية المأثورة منهم عليهم السلام كثيرا ففي
الحديث هلك العاملون الا العاملون وفي الدعاء اللهم لا عمل لي استحق به الجنة وغير
ذلك وعليه فتكون مسوقة لبيان اعتبار النية بمعنى قصد القربة في العبادات خاصة خلافا
لما نسب للمستدل واما على خصوص الاعمال المشتركة التي لا يحصل التميز بين عناوينها المخصوصة
في الخارج الا بالنية سواء كانت من العبادات كصلوتي الظهر والعصر والاداء والقضاء
وفريضة الفجر ونافلته ونحوها من العبادات المشتركة في الخارج من جميع الوجوه الا في النية
او كانت من غيرها كضرب اليتيم مثلا المشترك بين الظلم والتأديب اذ لا مميز بينها
عند القصد والنية وكالقيام المشترك بين ما يطرد عليه من العناوين كالتواضع
والاهانة والاراحة وكالنيابة في الاعمال القابلة لها فان صيرورتها لبعض دون بعض
يحتاج الى النية والقصد وعلى التقديرين يسقط عن الدلالة على المدعى كما لا يخفى لتوقفها
على مقدمتين الاولى ان يكون المراد بالاعمال خصوص الواجبات الشرعية والثانية ان
يكون المراد بالنية قصد القربة وهما في اقصى درجة المنع والانكار فلا نص فان الغرض
من الروايات هو مفاد قوله لكل امرء ما نوى من ان انتفاع الانسان من عمله انما هو
انتفاع كل شخص من عمله انما هو بقدر نيته وهذا مطرد في التوصليات ثم تنبيهان الاول
هو ان الواجب على ما عرفه الفقهاء والمتكلمون ما يستحق على فعله المدح والثواب والحرام
ما يستحق فاعله الذم والعقاب وظاهرهم ارادة الاستحقاق العقلي دون الشرعي قبالا
للاشاعرة المنكرين لذلك وعليه فيشكل ما افادوه في حد الواجب من الثواب اذ اقصى
ما يحكم به العقل فيه انما هو استحقاق المدح واما استحقاق الثواب فلا سبيل للعقل فيه و

انما يكون ذلك لحكم الشرع وكيف لا فحد الواجب غير مستقيم لانتقاضه طرداً بالواجبات
التوصلية على العدم اعتبار قصد التقرب واتيان الواجب فيها ومن الواضح عدم
التحقق المدح والثواب متفرع على قصد التقرب واتيان الواجب لداعي الامر به وبالجملة
غسل الثوب النجس مثلا الصادر من الغافل لا لداعي الامر به واجب بداهة مع ان فاعله
غير مستحق لشيء من المدح والثواب قطعا و ح فينحصر تعريفهم للواجب في خصوص
الواجبات التعبدية اللهم الا ان يكون مرادهم من الاستحقاق المأخوذ في تعريفه ثبوته ولو
في الجملة بمعنى انه لولا الاستحقاق المدح والثواب امكن له ذلك باتيان المأمور به لداعي
الامر ومن المعلوم ان هذا النوع من الاستحقاق مطرد في التوصليات ايضا الا انه نقض عن
الايراد ببيان المراد اذ الظاهر من الاستحقاق هو الاستحقاق الفعلي على سبيل الاطلاق
وارادة الشأني منه مجاز لا يصار اليه في الحدود سيما مع انتفاء القرينة بل قيام القرينة
على خلافه فان قضية مقابلته بالاستحقاق المأخوذ في تعريف الحرام المحمول على ما هو الظاهر
منه ارادة الظاهر منه ايضا وقد اتضح مما قدمناه ان استحقاق المدح والثواب فرع اتيان
المأمور به سواء كان توصليا ام تعبديا بداعي الامر ضرورة انه ليس لنا واجب يستحق فاعله الثواب
وان لم يقصد التقرب به ولم نجد مصرحا بخلافه عدا صاحب الفصول حيث صرح في كلامه
الآتي ان الواجب قد يكون فعله مستتبعا للثواب بدون القربة ممثلا له بالايمان والنية
وهو توهم فاسد وخيال بارد فان ترتب الثواب انما هو من آثار الامتثال والانقياد الذين
لا ينفكان عن قصد القربة واتيان المأمور به لداعي امر المولى واما الايمان فانما الثواب
المترتب عليه انما هو ثابت شرعا من التفضل نظير ترتب الثواب على نفس المهموم فيهم وغير ذلك
من موارد الثواب التفضلي دون الاستحقاقي التي لا تحصى عددا او ذلك لان الامر بالايمان
لا يعقل كونه امرا شرعيا لاستلزامه الدور المستحيل انفكاكه بل انما هو امر ارشادي و
الحاكم بوجوبه هو العقل تفصيا عن الضرر المحتمل ومرجعه الى وجوب النظر في المعجزات
نظير وجوب النظر في المعجزات الذي لا يعقل ان يكون وجوبه شرعيا ايضا فان ثبوت الشرع
متوقف على النظر فلو توقف وجوبه على الشرع استلزم الدور ومع ذلك فكيف يمكن ان
يكون الثواب المترتب عليه ثواب امتثال الامر الشرعي بقصد القربة والنية وان امتنع اعتبار
فيها والا لدار او تسلسل الا ان ترتب الثواب عليها في حيز المنع وليت شعري كيف يستغني
الثواب فعلهما مع ان من البداهة بمكان عدم استحقاق الممتثل بالواجب الآتي به بقصد
القربة للثوابين احدهما على نفس الفعل والآخر على النية الثاني هو ان جميع ما ذكرنا في الثواب
من انه مترتب على التعبدي يعتبر فيه قصد القربة والتوصلي لا يعتبر فيه ذلك وتوقف حصول
الثواب على قصد التقرب به بعينه جار في العقاب ايضا فيختص باعتبار اعتبار القربة
فيه وعدمه الى توصلي وتعبدي فيتوقف استتباعه للثواب على اتيانه بداعي الامر من غير
فرق بين القسمين فيما نحن فيه الخلاف المعروف في تأسيس الاصل ولا يلزم كما ذهب اليه الفحول
بما هو ههنا ولعل ذلك هو ظاهر الجل بل الكل عدا صاحب الفصول حيث ذهب الى تفصيل
لم نعثر على موافق له في ذلك قال ان الامر النهي ان دل دليل على ترتب الثواب على
مورده مطلقا كما دل عليه في بعض الواجبات كالايمان والنية او على الكراهة تركه
من حيث ايجابه لمنقصة دينية او دنيوية موجبة لمنقصة دينية لم يلزم ان يعتبر في





القربة ح

يعتبر في الثواب وعلمه بثبوته والا لزم فيه ذلك لانتفاء رجحانه على تقدير عدم القربة والفرق بينه وبين
الواجب ان الواجب يترتب على تركه التحقق العقوبة الموجب لمرجوحيته المستلزمة لرجحان الفعل
قضاء الحق المقابلة بخلاف المندوب الذي الثواب في فعله بدون القربة فلا يتعين ان يكون
الثواب مقصورا على تقدير قصد القربة لرجحانه باعتبار ترتب الثواب عليه انتهى كلامه بتغيير
يسير وفيه اولا انه لم نعثر على مستحب يترتب على فعله الثواب وان يأت به بقصد القربة كيف
وترتب الثواب من شؤونه وقد عرفت منعه في الواجب فضلا عن المندوب وثانيا ان ترك
المستحب لا يتصف بالكراهة المصطلحة كما ان ترك الواجب لا يتصف بالحرام المصطلح وثالثا
ان من المعلوم ان ترك المستحب لا يورث منقصة دينية او دنيوية موجبة لمنقصة دينية
فان المعتبر في المستحب انما هو رجحان الفعل الغير المستلزم فوته للمنقصة وهذا هو الفارق
بينه وبين الواجب اذ الواجب ما كان فعله راجحا وتركه منقصة ورابعا انه قد مر ان
من المندوب ما هو توصلي لا يتوقف وجوده في الخارج على قصد التقرب وان توقف عليه
ترتب الثواب عليه وذلك كقطع الظفر وقص الشارب وغيرهما و ح فدعوى قصر استحباب
المستحب المتحد متوقفا على القربة ليس له وجه كيف ولو كان اتصاف الشيء بكونه مستحبا
متوقفا على القربة فتوقف اتصافه بالوجوب كان اولى فيلزم التزام هذا التفصيل
في الواجب ايضا

لعة في الامر اختلفوا في الامر الواقع عقيب الحظر على اقوال احدها انه يفيد الاباحة
وهو المحكي عن الشافعي ونسب الى الاكثر وقيل انه المشهور والظاهر انه كذلك في الجملة الا
انهم بين من عبّر عنها بالتعبير بالرخصة في الفعل وبين من اطلق وهم الاكثرون فيحتمل ان يكون
مرادهم منها الاباحة الخاصة كما هو المنسوب الى صريح بعض وان يكون الاباحة بالمعنى الاعم
وهو القدر الجامع بين الاحكام الثلثة والاباحة الخاصة كما هو صريح المحكي عن الوافية
وبه صرح المحقق القمي وهذا هو مراد من صرح برفع المنع كما عن الذريعة والنهاية ثانيها
انه يفيد الوجوب على حد غيره من الاوامر الابتدائية كما صرح به في محكي الذريعة والعدة
والغنية والتهذيب والمنتهى وتمهيد القواعد والمفاتيح ونسب الى الرازي والبيضاوي
وابو الحسين البصري والى بعض المعتزلة ثالثها انه يفيد الندب اما بناء على وضع الامر له
فلا يخرج بالوقوع عقيب الحظر عن وضعه الاصلي لو يكون لما كان عليه او بناء على كون الموضوع له
هو الوجوب لكن يستعمل في الندب مجازا كما سيتضح لك ان شاء الله تعالى رابعها التوقف
عده غير واحد قولا في المسألة وهو متجه ان كان المراد منه اجمال الخطاب بمعنى عدم
ظهور اللفظ في شيء واما لو كان منه عدم حصول الجزم بما هو ظاهر فيه
بعد الاعتراف باصل الظهور فليس له عده قولا في عداد الاقوال ومنه يتضح الحال
في ساير المقال ما جعلوا الوقف قولا ففي اي موضع يأتي فيه احتمال ارادة اجمال الخطاب
كان عده قولا من الصواب فما عن بعض من التعرض على جعله قولا معللا بانه عدم
القول على اطلاقه غير متجه نعم انما يتجه فيما لو تعين ارادة احتمال الثاني منه والفرق بين
القول بالوقف والاباحة المطلقة واضح اذ الاجمال في الخطاب بالنسبة الى القول بالاباحة
بل هو ظاهر فيها نعم يكون مجملا بالقياس الى الانواع الاربعة المندرجة تحت الاباحة المطلقة
فيكون مجملا بحسب المراد دون ظاهر الخطاب وليس كذلك بناء على القول بالوقف اذ الموضوع
اجمال اللفظ فيه لعدم ظهوره في شيء حتى في مجرد الرخصة في الفعل وبعبارة اخرى العلم
بارادة الرخصة على القول بالاباحة مستفاد من نفس اللفظ فلا اجمال فيه وان كان مجملا
مرادا واما بناء على الوقف فالعلم بها او ثبوتها في العلم الاجمالي به ودوران المدلول بين الانواع
الاربعة فامسها التفصيل الذي نقل العضدي عنه البعض بعد ان نسبه الى القيل وهو انه يفيد
الوجوب ان لم يكن معلقا بزوال علة عروض النهي والرجوع الى ما قبل الحظر من الحكم ان
كان معلقا به كما في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا او قوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين فان الامر في الاول معلق على الاحلال الذي هو علة التحريم بالاحرام الذي
هو علة عروض النهي عن الصيد فيفيد الاباحة التي هي حكم الصيد قبل النهي وفي الثاني بالانسلاخ
الذي هو عبارة عن انقضاء الاشهر الحرم التي هي علة النهي فيفيد الوجوب لكونه قبل الحظر
كذلك وسادسها التفصيل بين ما كان الحكم قبل عروض النهي الوجوب او الندب فيفيد الرجوع
اليهما وبين ما لم يكن كذلك فالاباحة احدثه صاحب الفصول بعدها تابعين للحكم السابق على
وحكاه في الوافية قولا والظاهر انه اشتباه او مسامحة في نقل تفصيل العضدي ومنها التفصيل
الذي حكاه بعض المحققين من انه يفيد الاباحة ان علق على زوال علة عروض النهي والوجوب
ما لم يعلق بهذه جملة اقوال الباب وتلك عشرة كاملة بضم احتمال الاباحة والوقف وقبل الخوض



٧٤

الخوض في الاستدلال وكشف حقيقة الحال ينبغي تقديم مقدمتين الاولى في تأسيس الاصل وفيه
مقامان الاول في ان الاصل هل هو مع العلامة ومن وافقه من حذو حذوه ام لا قد يقال نعم نظرا
الى اصالة الحقيقة التي هي عندهم من المسلمات الا ان التحقيق خلاف ذلك لان حيث
ان اصالة الحقيقة مناطها اصالة عدم القرينة وهي غير جارية في المقام لكون الشك
في قرينية الموجودة دون وجود القرينة اذ التحقيق عدم تفاوت الحال بين القسمين
بعد البناء على اعتبار اصل العدم سواء كان مدركه الاخبار او بناء العقلاء كما سيأتي
اليه الاشارة في المقام الثاني بل لان المناط في الاصل المذكور انما هو الظهور الناشئ
من بناء العقلاء او العرف فيه وان اعتباره مداره والقدر المسلم منه انما هو فيما اذا
كانت قرينة المجاز منفصلة فقضية اصالة الحقيقة هو الاخذ بظاهر الخطاب وعدم
الالتفات الى الشك واما فيما اذا كانت القرينة متصلة بالكلام كوقوع الاستثناء
عقيب الجمل فالظاهر عدم مثمرية الاصل المذكور لانتفاء الظهور ومن هذا القبيل
ما نحن فيه لان الشك فيه انما هو في ان وقوع الامر عقيب الحظر هل هو قرينة صارفة عن
الوجوب وهو امر محفوف به الكلام فلا يجري اصالة الحقيقة في نفي كونه قرينة خلافا
لغير واحد من الاصوليين حيث لم يفرقوا في اعتبار الاصل المذكور بين الشك في انفصال
قرينته واتصاله وعليه يكون الاصل موافقا مع القول بالوجوب وبالجملة ان كان بناء العقلاء
او العرف على عدم الالتفات الى مشكوك القرينة والاخذ بظاهر الحقيقة مطلقا سواء
كان في ذلك الامر المشكوك قرينيته متصلا بالكلام ام منفصلا عنه كان الاصل مع القول
بالوجوب وان كان بناؤهم على ذلك في خصوص القرائن المنفصلة كما هو الظاهر فلا اصل
في البين المقام الثاني في انه بعد البناء على تبادر ما عدا الوجوب كالاباحة مثلا فهل
الاصل فيه ان يكون ذلك بحسب الوضع ام القرينة قد يقال ان مقتضاه الاول لان
مرجع الشك الى كونه التبادر والظهور وضعيا كان ام اطلاقيا ومن المسلم ان مقتضى
الاصل هو الاول نظرا الى ان كونه اطلاقيا فرع استناده الى القرينة ومقتضى في محل
عدمها فان قلت ليس الشك في المقام في وجود القرينة بل انما هو في قرينية الشيء
الموجود الذي هو الوقوع عقيب الحظر والاصل العدم بناء على اعتباره انما يجري فيما لو
شك في الاول دون الثاني لمكان المعارضة بالمثل فيه قلت ان هذا الكلام
مبني على السنة كثير من الاصوليين حيث فرقوا بين ما لو شك في وجود مضاف اليه
العدم وبين ما لو كان الشك في صفته فاخذوا بمقتضى اصالة العدم في الاول دون
الثاني الا انه

بسم الله الرحمن الرحيم

يا علي

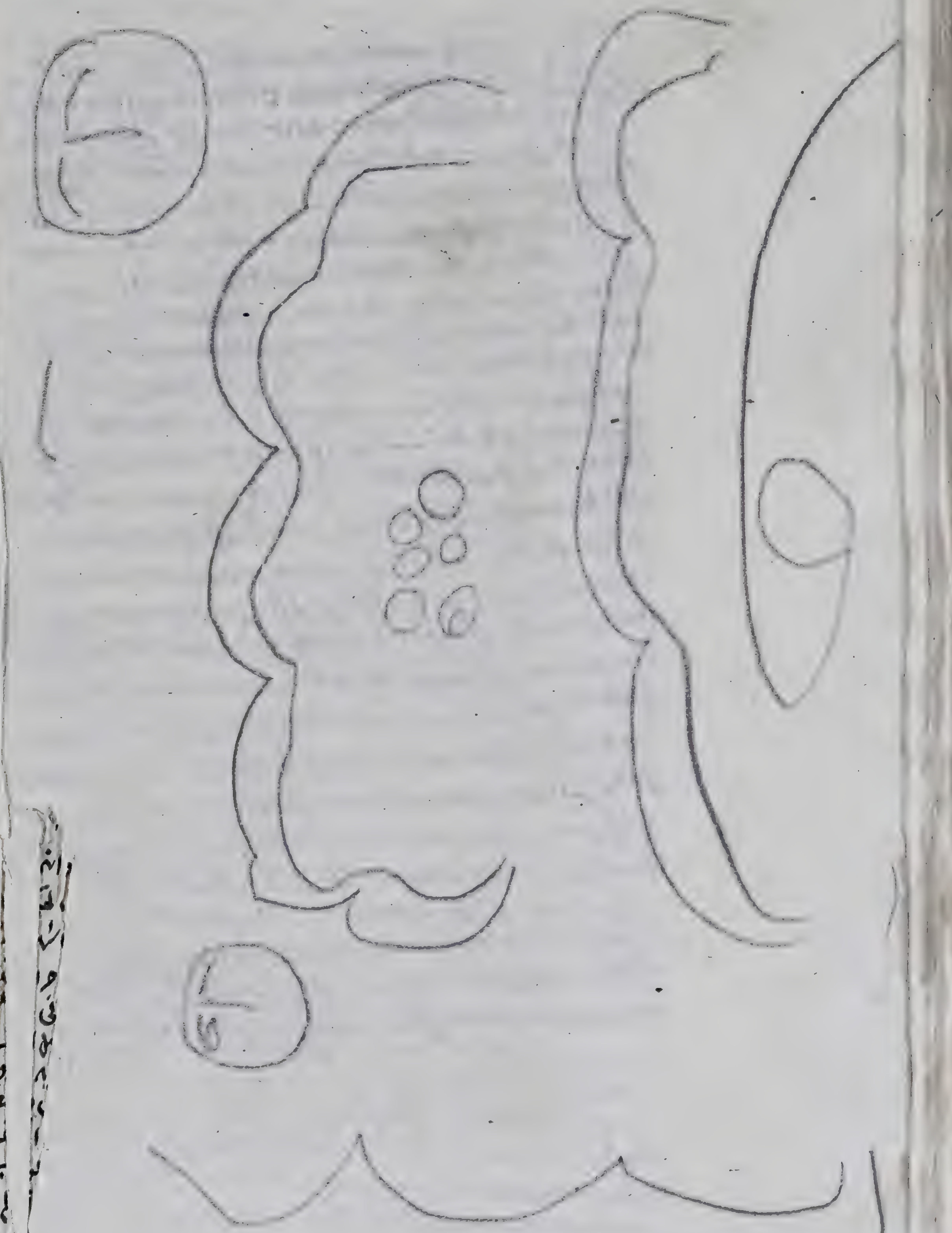
وحققني بالحجة الله اذ لمتنا

فى البحث عن مقدمة الواجب

٧٥

كيغاج

لعنة فى البحث عن مقدمة الواجب اقول ان القدماء قد عنونوا هذه المسئلة بقولهم ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب ما لا يتم الواجب الا به اولا ونحن عدلنا عن ذالك العنوان الى ما عنون به بعض متأخري المتأخرين من قوله مقدمة الواجب ووجه ذالك ان عنوان القوم اخص من المدعى اذ المدعى انما يكون هو البحث عن وجوب مقدمة الواجب مطلقا سواء كان ذالك الواجب امرا لفظيا اولا يكون امرا بان كان ثبوت ذالك الواجب ثابتا وجوبه بالدليل العقلي اللبي بخلاف ذالك العنوان فانه مختص بالبحث عن مقدمة الواجب الذي كان امرا حيث قال الامر بالشيء هذا والمقدمة قد يطلق في العرف واللغة على معنى الوصفي اعني كونها بمعنى قدم وتقدم وقد يطلق على معنى الاسمي اعني مقدمة الجيش والتاء فيها على الاول للتأنيث كما انها على الثاني للناقلة وقال الفاضل الجواد الكاظمي ان الفعل فيها ثابتة بمرتبتين بمعنى ان المقدمة لا للتأنيث ولا للناقلة بل انها جزء للكلمة ووجه ذالك انها اولا قد نقل من قدم بمعنى تقدم الى مقدمة الجيش وثانيا قد نقلت من مقدمة الجيش الى مقدمة الواجب وحينئذ لان الامر كذالك كانت التاء فيها جزء للكلمة من جملة انها هي التاء التي كانت في المنقول عنه وهو مقدمة الجيش



بسم الله الرحمن الرحيم باالعلي وثقتي باولى الامر لي

اختلفوا في وجوب مقدمة الواجب وان وجوب الشيء هل يقتضي ايجاب ما لا
يتم الا به ام لا وتحقيق الكلام يستدعي تقديم امور الاول ان هذه المسئلة هل هي فقهية او
اصولية وعلى الاخير هل هي من المبادي او من المسائل وعليه هل هي لفظية او عقلية اعلم ان
القوم ذكروا لتميز العلوم بعضها عن البعض ان مسائل كل علم ما يبحث عن عوارض موضوعه الذاتية
ومقتضى هذا الميزان في بادي النظر ان تكون مسئلتنا هذه من مسائل الفقه لوضوح كون المقدمة
فعلا للمكلف وموضوع علم الفقه على ما تقرر في تعريفه هو افعال المكلفين فالبحث عن وجوبها
كالبحث عن وجوب ساير افعال المكلفين لا يليق الا بالفقه فما بال القوم لم يذكروها في الفقه
والفقهاء علانية وبينوها في الاصول ولم اقف على وجه في ذلك الا ما لا يبرد الغليل ولا يشفي
العليل وهو وجوه الاول ما ذكره شيخنا العلامة طاب ثراه في الاستصحاب وهو ان كل مسئلة
يكون المقلد والمجتهد في الانتفاع بها سواء فهي من مسائل الفقه وكل ما لم يكن الانتفاع به وظيفة
المجتهد خاصة فهو من مسائل الاصول وهذه المسئلة لا يتيسر انتفاع المقلد بها اما من جهة تعذر
معرفة المقدمة او عدم تمكنه من معرفة الواجب تعين ان تكون من مسائل الاصول وقد
اوردنا في باب الاستصحاب ما يرد عليه خاصة على هذا الوجه مستوفى واجمال الكلام هنا ان كون
هذا ميزانا بين الفقه والاصول لا يتأتى ولا يبين وان سلمنا ذلك فعدم انتفاع المقلد من
هذه المسئلة ممنوع واضح المنع لان المقدمات العقلية للواجبات الضرورية المعلومة لا
تفاوت فيها بين المجتهد والمقلد فلا وجه لدعوى عدم انتفاع المقلد من هذه المسئلة رأسا
وخصوص ما هنا كون انتفاع المجتهد منها اكثر واتم لكونه قادرا على معرفة الواجبات ومقدماتها
بالرأي فلئن صح هذا الميزان لاقتضى التفصيل في المقام بين المقدمات والواجبات واخراج بعضها
عن الفقه لا كلها مع ان معرفة الصلوة وغيرها من الموضوعات المستنبطة مختصة بالمجتهد
ولم يقل بان قولنا الصلوة واجبة مثلا من مسائل الاصول الثاني ما يستفاد من كلامه
ايضا في الاستصحاب وحاصله ان مسائل كل علم ما صدق عليها تعريف ذلك العلم ومسئلة
مقدمة الواجب لما صدق عليها تعريف علم الاصول فان العلم بها علم بالقاعدة الممهدة
لاستنباط الاحكام الشرعية الخ فكونها من مسائل الاصول وفيه انا نمنع كونها من القواعد
الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية كما ستعرف انشاء الله وان سلمنا فلا نقول بكفاية
مجرد صدق التعريف فان التعريف لو لم ينطبق على الميزان الذي جعلوه ميزانا لمسائل
العلوم لكان ذلك دليلا على خلاف ذلك التعريف للاطلاق والميزان المذكور يحكم لا محالة
الثالث ما يظهر من بعض عبائر الفاضل الجواد في شرح الزبدة وهو ان البحث عن وجوب
المقدمة بحث عن مدلول الدليل والبحث عن مدلول الدليل بحث عن الدليل الذي هو
موضوع علم الاصول فتعين تدوينها في الاصول وفيه ان مدلول الدليل ليس من عوارض
الدليل حتى يكون البحث عنه بحثا عن الدليل لان مدلول الدليل مقدم على الدليل بل هو قديم
والدليل حادث فكيف يكون البحث عن المدلول بحثا عن عوارض الدليل نعم لو لوحظ حيثية

كونه معدوداً لتا بحثه كونه من عوارض الدليل كما قد يتبادر اليه بعض الاوهام لان مرجعه الى البحث
عن دلالة الدليل وهي من عوارضه ولكنه فاسد ايضاً فانهم انما يبحثون عن وجوب المقدمة
لا من هذه الحيثية بل ولو لم يرد دليل في الشريعة فان البحث هنا انما هو عن الملازمة
بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته وبطلان وجوبه ثابتاً بالاجماع والعقل الرابع
ما قيل من ان هذه المسألة وان كانت في نفسها من مسائل الفقه الا ان غرض الاصولي
لما تعلق بالبحث عنها لاستنباط بعض الاحكام فينبغي تدوينها في الاصول المعد للبحث
عن احوال مدلول الاحكام وعوارضها ولا يذهب عليك انه لا يؤول الى ما ذكره صاحب
الفصول من ان تمايز العلوم المشتركة في الموضوع بتمايز حيثيات البحث فراجع وتأمل وانت
خبير بانه لو صح ذلك لزم ان يكون البحث عن الكلمة من حيث الاعراب والبناء مثلاً لغرض
من الاغراض غير معرفة حال الكلمة من حيث هي كاستنباط الحكم الشرعي ونحوه داخلاً
في مباحث الاصول ونحوه وهو كما ترى والصواب ان يجاب بان البحث عن هذه
المسألة ليس بحثاً عن وجوب المقدمة حتى يكون بحثاً عن الحكم الشرعي المتعلق بفعل المكلف
بل البحث فيها بحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته ولذا تراهم جعلوا
عنوان البحث هل الامر بالشيء يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به او ان وجوب الشيء هل يقتضي
ايجاب مقدماته ونحو ذلك ومع هذا فلا سبيل الى كونها من مسائل الفقه بحسب الميزان المذكور بل
واحتمال ذلك غلط بين اما كونها من مبادئ الاصول او من مسائله اللفظية او العقلية
فلكل وجه بل قول واوجهها الاول وقبل الخوض في تحقيق الكلام وتنقيح المرام لا بد من
بيان المراد من المسائل والمبادئ لكي يدخل الطالب مع البصيرة في المقام فاعلم ان مسائل
كل علم ما يبحث فيها عن عوارض موضوعه اما لذاته او لجزئه الاخص او المساوي وبه لا لجزئه
الاعم او امر مباين وقد يضاف الى ذلك صدق تعريف العلم وقد ظهر فساده وان
التعريف ان تخلف عن الميزان الذي ذكروه كشف ذلك عن فساده لا عن فساد الميزان
والمبادئ قسمان احدهما ما هو معدود من اجزاء العلم وهي الادلة المستدل بها للمحمولات
الجزئية المنتسبة الى جزئيات الموضوع الكلي فاجزاء العلم ثلثة الموضوع والمحمول المنتسب اليه
والادلة المستدل بها وحدود موضوعات المسائل والبحث عنه وعن اجزائه وعن ما يرجع
اليه ايضاً داخل في الاجزاء فاجزاء العلم ما يذكر في ذلك العلم موضوعاً ومحمولاً ودليلاً
وثانيهما ما هو خارج عن العلم ولكنه يتوقف عليه تحصيل العلم او يوجب البصيرة فيه كتصور
العلم وفائدته وشرفه وتصور الموضوع وتصور اجزائه وجزئياته ونحو ذلك مما له مدخلية
في ازدياد البصيرة في العلم والدلالات الثلثة بناء على ذلك بحث عن عوارض [illegible] المفيدة
الفاظ الكتاب والسنة كمسائل الباب وباب النواهي وباب العام والخاص والمطلق والمقيد
وباب المفاهيم وغيرها مما يتعلق بمباحث الالفاظ فتندرج في مسائل الفن والاصل ان

[illegible]

كون المسألة

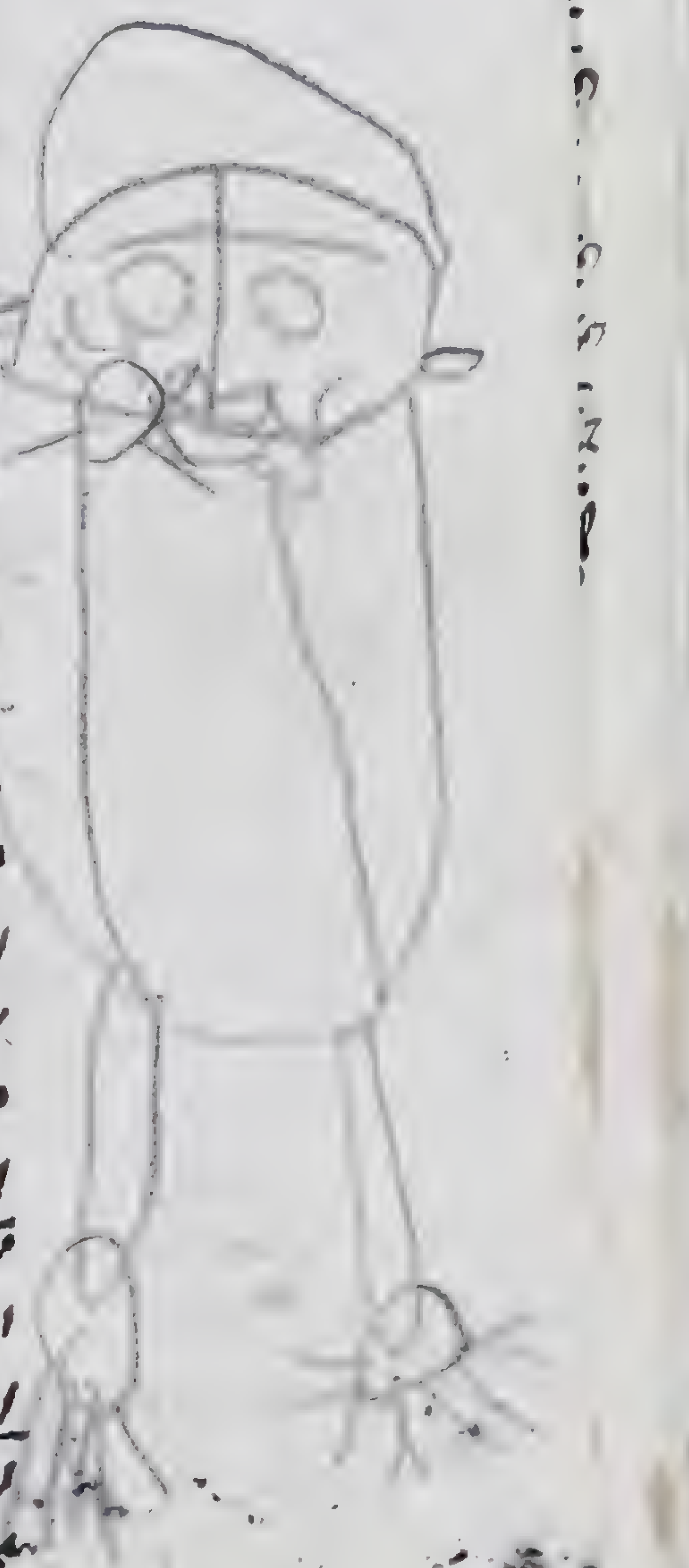


كون المسألة من مسائل الاصول يتوقف على امرين احدهما ان يكون موضوعه البحث عنها بحث
عوارض عن الموضوع وان كان بواسطة العروض امراً مبايناً وقد عرفت ذلك انه لا يتم الكلام لو قلنا بانحصار
الموضوع في الاربعة المعروفة وبالاخلاصة من الحق وقد رجانا صالحاً لان يكون موضوعاً لان الذات بما
هي ذات مبهمة غير صالح لذلك فتعين ان يكون هو القدر المشترك وليس هو الا عنوان الدليل و
لا يذهب عليك ان البحث عن الحجية داخل في المسائل على الوجهين لان الحجية غير الدليلية فهي
من عوارض الدليل اي ما يفيد الحكم الشرعي يدل عليه بعد الفراغ عن كونه دالاً عليه وتمام الكلام
يطلب من غير المقام الثاني خروج البحث عن حجية القطع والظن عن علم الاصول راساً اما خروجها
عن المسائل فلعدم كونه بحثاً عن احوال الدليل لانه ما يفيد القطع او الظن لا نفسها واما خروجها
عن المبادئ فلعدم توقف مسائل العلم على حجيتها وعدم رجوعه الى معرفة الموضوع بل هي من مسائل
الكلام نعم لا بد للفقيه من معرفتها لانها مما يتوقف عليه الفتوى بدليل الادلة هذا حال
اندراج المسألة في مباحث الالفاظ واما درجها في الادلة العقلية كما فعله الفاضل التوني
فلم اقف الى الآن من وافقه ممن تقدم عليه وانما هو من ~~فضائله~~ فضائله نعم ارتضاه بعض
متاخري المتاخرين وهو خطأ فان ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته وان كان بحكم
العقل الا انه لا يصدق عليه الدليل العقلي اذ لا ينطبق عليه تعريفه بانه حكم عقلي يتوصل به الى حكم
شرعي فان الحكم الشرعي هنا هو وجوب المقدمة نفس ما حكم به العقل وليس بعد ذلك حكم آخر يتوصل
به اليه وهذا الاشكال يسري الى جميع ابواب الاستلزامات من القياس والاستصحاب وحرمة
الضد وغيرها فلا سبيل الى ادراج شيء منها في الادلة العقلية وما قيل في دفع الاشكال
او يمكن ان يقال وجهان احدهما ان حكم العقل في كل باب من ابواب الاستلزامات دليل على الجزئية
المندرجة تحته فحكم العقل بثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته دليل على وجوب
مقدمات الواجبات ويمكن استظهاره من الفاضل في الاتصاف حيث قال ما حاصله ان هذا
الشيء قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان ولم يظن عدمه فهو ثابت فهذا ثابت وفيه اولاً ان مقتضاه
ان تكون قولنا الخمر حرام وقولنا الكلب نجس والصلاة واجبة ونحوها من الاحكام الشرعية
الكلية ادلة على القضايا المندرجة تحتها فنقول مثلاً هذا كلب وكل كلب نجس فهذا نجس وهذا
مما يأباه طريق القوم ولا يلتزم به شيء من كلماتهم وثانياً ان الاحكام الجزئية الثابتة للموارد
الشخصية ليست باحكام شرعية فان ثبوت كل منها لخصوصية ليس مما حكم به الشارع فان الاحكام
الشرعية واردة على الطبايع الكلية وجريانها في الافراد انما هو لتطبيق المكلف له عليها بنظره
وهكذا مسائل كل علم انما هي الكليات واما الجزئيات فليس من مسائله الا بنظر الناظر فقد
يكذب وقد يصدق مثلاً كل فاعل مرفوع من مسائل النحو واما مرفوعية زيد في قولنا ضرب زيد
فليس من النحو فانه ربما يخطي فيه فانه لا يخلو من دقة وثانياً ان جعل الكبرى الكلية دليلاً على صغرياته
الجزئية لا يساعده شيء من الاصطلاح فان الدليل عند ~~[illegible]~~ المنطقيين هو مجموع القضايا
او الصغرى والكبرى المنتجين للمقصود وعند الاصوليين هو نفس الحد الوسط الذي يتوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فالدليل عند المنطقيين مجموع قولنا العالم متغير وكل متغير

الفاظ الكتاب والسنة والثاني ان يكون
المبحوث عنه خصوص ادلة الكتاب و
السنة فلو انتفى احدهما لم يلزم كونها
من المسائل اما على تقدير كون الموضوع
هو الدليل الالفاظ فواضح ضرورة ان الدلالة
من عوارض الالفاظ لا من احوال الدلالة [illegible] المعاني
فليس البحث فيها بحثاً عن عوارض الدليل
واما على تقدير كونه الاعم او هو مطلق الامر
والنهي مثلاً كما يشعر به عموم العناوين فلانها
عارضة لها بواسطة الجزء الاعم وقد حررنا ان
العارض للجزء الاعم ليس من العرض الذاتي
والتحقيق ذلك وتمام الكلام فيه محل
آخر ومن اراد الاطلاع على بعضها في تعليقتنا
فعليه الرجوع الى ما حققناه في تعليقتنا
الاولى من المباحث وما ذكرنا خلاف ما ان
احدهما الى كونه بيناً المحقق القمي وصاحب
الفصول حيث جعل الاول في بعض فروعه
على القوانين بخروج البحث عن دليلية
الدليل عن مسائل الاصول نظراً الى ان
البحث عن الدليلية ليس بحثاً عن احوال
الدليل اذ الدليلية ليس من احوال الدليل
وعوارضه بل هي عنوان للدليل فالبحث
عنها راجع الى البحث عن موضوع الفن
لا عن احكامه فيندرج في المبادي
لا في المسائل وجعل الثاني البحث عنه
داخلاً في مسائل الاصول حيث جعل
موضوع الاصول ذوات الادلة ورجح بكون
من عوارضها وجه المحاكمة ان موضوع
الاصول ان كان هو الدليل الكتاب والسنة
دون احوال الالفاظ فلا وجه لما ذكره صاحب
الفصول لان البحث عن الدليل
بحث عن نفس الموضوع على هذا
التقدير لا عن حكمه وعارضه واما
اذا كان الموضوع نفس الالفاظ
فالبحث عنها بحث عن الدلالة و

مادته وعند الاصوليين هو المتغير فاصلة فالقضية الواحدة صغرى كانت هي او كبرى ليست بدليل
في الاصطلاحين كما هو واضح وثانيهما ان تعرف الدليل بما يتوصل به الى حكم شرعي بواسطة العقل
لا بانه حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي الا ان يراد بالحكم نفس حد الوسط كما يقتضيه اطلاق
الحكم على المحمولات المنتجة دون القضية ويلائمه تعريف الدليل العقلي بذلك ما جرى عليه
اصطلاح الاصولي في الدليل فانه عندهم عبارة عن نفس حد الوسط حيث قالوا ان الدليل
ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري بخلاف المنطقيين لان الدليل عندهم قول لا فه
قضايا الصغرى والكبرى فيندفع الاشكال الذي اوردناه على جعل وجوب المقدمة
من الادلة العقلية فان صفة المقدمية مثلا شيء يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم شرعي
بواسطة العقل بنظم قياس صغراه الوضوء مثلا مقدمة الواجب وكبراه كل مقدمة الواجب
واجبة واطلاق العقلي عليه انما هو باعتبار كون التوصل الى المطلوب بواسطة حكم العقل لا
بواسطة شيء اخر من شرع او حس او عادة ولحو ذلك وبذلك تنهدم الاستلزامات العقلية
كلها في الادلة العقلية فيقال في الاستصحاب ان هذا الشيء قد كان وكلما كان فهو باق كما صرح
العضدي وغيره فيتوصل بكونه سابقا الى ثبوته في الان اللاحق بواسطة العقل وهكذا
سائر ابواب الاستلزامات وقد يناقش فيه بان مقتضاه ان تكون الادلة السمعية كالكتاب
والسنة دليلين عقليين فان التوصل بهما الى الحكم الشرعي انما هو بواسطة العقل ايضا
ضرورة ان الحاكم بحجية ما افاده الكتاب والسنة انما هو العقل اذ لولاه لم يثبت بمجرد وجود
الحكم في الكتاب والسنة انه حكم الله تعالى على العباد فنقول ان الحكم قد ورد في الكتاب والسنة
وكلما ورد فيهما فهو حكم الله وواضح ان كبرى هذا القياس ثابت عقلا لا تعبدا من الشارع
لان الدليل على صدق النبي والكتاب انما هو العقل دون الشرع والا لدار كما لا يخفى فلا بد
من توسيط العقل في اثبات الحكم الشرعي فيها ثم يبقى الاجماع تحت الادلة السمعية على مذهب
من ذهب من العامة حيث استندوا في حجيته الى النبوي لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كونه في
مقام وجوب الاخذ بالاجماع لا في بيان الواقع والاخبار على حقيقة الحجية وقد يجاب عنه واما ... بعنى
الله عن المناقشة بان تسمية الكتاب والسنة دليلين شرعيين بملاحظة كونهما من مجعولات
الشارع من حيث كونه شارعا بخلاف الاولى في الادلة العقلية فانها امور فارجية غير
مجعولة له الذي تستلزم الاحكام الشرعية فالمناط في تسمية الدليل شرعيا احد امرين
اما كونه مجعولا من الشارع من الحيثية المذكورة او كون الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي
شرعية كالاجماع على المذهب النادر لا على مذهب الجمهور من البناء على كونه دليلا عقليا
فينبغي درجه في الادلة العقلية كما لا يخفى ثم ان المذهب المذكور وان كان فيه بعض الاشكال
الذي لا يعنينا ذكره للاشتغال بالاهم وضيق المجال الا انه خير ما قيل او يقال في المقام في
توجيه كلمات علماء الاعلام واما انه راجع الى المبادئ الاحكامية فهو على القاعدة ضرورة
ان البحث فيها بحث عن ملازمة وجوب الشيء لوجوب مقدماته والبحث عن احوال الوجوب و
احكامه من المبادئ فدرجها فيها بهذا الاعتبار كما فعله الحاجبي والشيخ البهائي اولى والله العالم

الامر الثاني في بيان اقسام المقدمة اعلم ان مقدمة الواجب لها تقسيمات عديدة باعتبارات
مختلفة تنقسم تارة بملاحظة الخارج عن حقيقتها واخرى بملاحظة الحكم بوصف المقدمية وثالثة بملاحظة الجزء
المضاف اليه اي الواجب فتنقسم بالاعتبار الاول الى سبب وشرط وزاد بعضهم المانع والمعد ...





وينبغي التنبيه على امور الاول في اقسام مقدمة الواجب باعتبار ذاتها بعد كونها مقدمة منقسمة الى السبب
والشرط وغيره وباعتبار حاكمها بوصفها الى العقل والشرع وغيرهما وباعتبار الواجب الى مقدمة وجود الواجب
ووجوبه وعلمه وغيرها وعلى الاول تقسيمها القوم الى السبب والشرط وزاد بعضهم المعد وعدم المانع
وغيرهما وسيأتي بيان كل واحد منها ولكنهم لم يقسموها الى العلة التامة وغيرها فيرد عليهم
بانهم لم يذكروا العلة التامة في تقسيم المقدمة مع انها داخلة فيه جزما فلا بد اما ان
يقال بان تركهم اياها من جهة تعقلهم عنها والا لكان اللازم ذكرها في مقام التقسيم ايضا بان كان اللازم
ان يقسم المقدمة باعتبار الاول هكذا انها اما علة تامة او غيرها والثاني اما سبب او شرط او معد
او يقال بان تركهم اياها ليس من جهة تعقلهم عنها بل انهم ملتفتون اليها اما ان يجاب عنه بان المراد
من السبب هو المعنى العام الشامل للسبب والعلة التامة لا ان المراد منه خصوص العلة الناقصة كما
ذكره البعض واللازم خروج السبب الناقص عن التقسيم فتركهم اياها يكون من جهة دخولها في السبب
او يجاب عنه بان العلة وان كانت داخلة في موضوع الحكم المقدمة لكونها ايضا مما يتوقف عليه
الواجب الا انها خارجة عن حكمها وهو الوجوب بمعنى انها ليست من المقدمات الواجبة وذلك
لانها عبارة عن مجموع الاجزاء والشرائط ومن شرائطها القدرة والحيوة ولا ريب انها
غير مقدورين والمركب من المقدور وغير المقدور يكون غير مقدور فيكون العلة التامة
غير مقدور وعلى هذا يكون تركهم العلة التامة من جهة ان محل الكلام في مسئلة مقدمة
الواجب على ما سيأتي انما يكون في المقدمات المقدورة الواجبة والعلة التامة على ما عرفت
ليست مقدورة ولا واجبة هذا ولكن لنا في الجواب الاخير كلام وهو منع كون العلة التامة
غير مقدورة لان العلة التامة ليست الا عبارة عن المؤثر الذي لا يحتاج في تأثيره وايجاده
المعلول الى ما سواه وخرج من قولنا المؤثر الشرط لكونه وان كان جزءا للعلة التامة بمعنى
مجموع الاجزاء والشرائط الا انه جزء غير مؤثر ومن قولنا لا يحتاج في تأثيره الى ما سواه
السبب فانه يحتاج الى ما سواه من الشرط وغيره والعلة بهذا المعنى منحصرة في الارادة
البسيطة المقارنة للفعل فان نفس الارادة مؤثرة بسيطة وهو من حيث تأثيره وايجاده
المعلول غير محتاج الى شيء ما سواه ولا ريب ان الارادة المقارنة للفعل لا تكون الا مقدورة
اذا الميت الغير الحي لا يكون مريدا كما ان العاجز الغير القادر لا يريد والحاصل ان العلة
التامة لوجود الافعال الاختيارية بهذا المعنى ليست الا الارادة فانها مؤثرة لا تحتاج في
ايجاد المعلول الى ما سواها فان وجود الارادة من حيث وجوده وتحققه وان احتاج
الى الفاعل المريد الحي القادر والى عدم وجود المانع الا ان نفس الارادة المقارنة
للفعل بسيط لا تحتاج من حيث ايجاد المعلول الى ما سواها وبالجملة ان العلة التامة
بهذا التعريف لا يصدق الا على الارادة اذ المراد من المنفي في تعريفها هو المقيد
بالدوام بمعنى انها عبارة عن المؤثر الذي لا يحتاج الى ما سواه دائما وهذا انما يكون مساوقا
مع الارادة لكونها لا تحتاج دائما الى ما سواها فان المراد من المنفي فيه هو الاطلاق
الشامل للمؤثر الذي لا يحتاج الى ما سواه اتفاقا حتى يصدق العلة التامة على السبب

العلة التامة لوجود الافعال الاختيارية ليست الا الارادة المقارنة للفعل لا ... 

بهذا التعريف الذي ذكرناه ...

والشرط الواقع جزءا اخيرا للعلة التامة كالقبض في الهبة والصرف والسلم والوقف ولهذا لما اعتبر فيه القبض كان
القبض القبض الواقع بعد الايجاب والقبول في هذه الموارد مما لا يحتاج في ايجاد المعلول اعني صحة العقد
الى ما سواه لكن عدم الاحتياج اليه ليس بجميع الاحوال بل انما يختص بصورة وقع فيها جزءا اخيرا للعلة التامة ثم
ان العلة التامة لوجود الافعال الاختيارية ليست الا الارادة وهي مقدورة فاذن لم يكن العلة التامة
خارجة عن التقسيم حتى يبطل العذر الذي ذكروه لتركهم العلة التامة وما قيل ان العلة التامة عبارة
عن مجموع الاجزاء والشرائط سواء كانت مقدورة او غير مقدورة كالعلم وكالقدرة والحيوة مدفوع بما
سياتي من ان هذا التعريف مع انه لم يعهد من كلمات الاصحاب ما يدل على اطلاق العلة عليه حاله من
جهة منافاته لتقسيمهم العلة الى التامة والناقصة اذ التامة عبارة عن مجموع الاجزاء والشرائط
شرائط المعلول والناقص عبارة عن الاجزاء فقط لا مجموعها فلو كان المراد اعني العلة عبارة عن
مجموع الاجزاء وشرائط المعلول لكانت الشرائط ايضا اجزاء العلة لكون العلة مركبة منها فاذا
كانت الشرائط كلها اجزاء العلة فلم يبق لها الشرائط حتى يقال انها عبارة عن مجموع الاجزاء والشرائط الا
ان يقال ان قيد الشرائط توضيحي وكاشف فاذن ليس بين التامة والناقصة مائز فتامل واما تعريف العلة
بما يستحيل انفكاكه عن الشيء فهو [illegible] ايضا فاسد بانه ينتقض طردا
بشمول الشرط الواقع جزءا اخيرا للعلة التامة ولوازم الماهية كالزوجية للاربعة والجدار الذي يكون لازما لماهية
استقبال القبلة فانها ايضا مما يستحيل انفكاكه عن الشيء مع انها ليست بعلة تامة ثم اذا ثبت ان
العلة التامة داخلة في التقسيم فلابد من ان يتم المقدمة هكذا انها اما علة او غير علة و
غير العلة اما مقدمة داخلية كاجزاء المعلول او غير داخلية والاخير اما شرط او سبب او معد الى اخر
التقسيم وقبل الشروع في بيان الاقسام لابد ان يعلم اولا ان المقدمة الداخلية هل يكون لها اختلافي
مثلة مقدمة الواجب لكي يكون وجوبها الغيري محلا للنزاع او لا لكي يكون وجوبها مسلما فارجاع
محل النزاع وفيه خلاف وحكى الفاضل ... عن الفاضل المحشي بانه لا خلاف في وجوب
الاجزاء وحكى عن جماعة بانهم ادعوا الاتفاق على وجوبها واستدل عليه بان وجوبها وجوب نفسي
وهو عين المنطوق الصريح واين هذا من وجوب مقدمة الواجب فانه وجوب التزامي داخل
في محل النزاع بمعنى ان وجوبها كوجوب مقدمة [illegible] لكن الاستاد المتأخرين كالمحقق ... وصاحب
الفصول والشيخ الاستاد الاساتيد قالوا بان وجوب الاجزاء داخل في محل النزاع بمعنى
ان وجوبها كوجوب مقدمة الواجب وجوب معلولي مقدمي حيث انهم قالوا ان لها وجوبين بتعدد
الحيثية احدهما كون وجوبها عيني وجوب الكل باعتبار كونها عين الكل وثانيهما
الوجوب المقدمي باعتبار كونها محصلا للكل فالاجزاء باعتبار انها عين الكل فوجوبها عيني وجوب
الكل وباعتبار انها ما يحصل به الكل فوجوبها مقدمي غيري ودخول وجوبها في محل النزاع انما يكون
باعتبار الثاني هذا ملخص ما قالوه ولكن تشخيص حقيقة مقالتهم هذه موكول على ذكر الملاحظات
المتصورة في الجزء اولا ثم تطبيق مقالتهم على تلك الملاحظات فنقول ان الكل عبارة عن
الصفة المنتزعة من تركيب عدة الاجزاء ووجوب الكل انما يكون عين وجوب مجموع الاجزاء ونظير
وجوب الناطق والضاحك ومعنى عينية وجوبها ليس هو عبارة عن اتحاد مفهوميهما ضرورة تغاير
مفهوم وجوب الكل مع مفهوم وجوب مجموع الاجزاء بل انما يكون عبارة عن وحدة منشأ انتزاعهما
نظير وحدة ما به الاجزاء في الناطق والضاحك فالوجوب الواحد المتعلق بمجموع الاجزاء يكون

وجوبها الوجوب الغيري الذي قيل بها



في تقسيم المقدمة

79

يكون عيني الوجوب المتعلق [illegible] بالكل بمعنى ان الوجوب الواحد تعلق باحد المفهومين اصالة
وبوجوبه يكون عين الوجوب المتعلق بالمفهوم الاخر ومعنى عينية الوجوبين وحدة منشأ الانتزاع
والفرق بينهما وبين المتصادقين كالناطق والضاحك ان العينية فيهما يكون باعتبار وحدة منشأ الانتزاع
وفي المتصادقين يكون باعتبار ما به الاتحاد فظهر ان وجوب الكل عيني وجوب مجموع الاجزاء باعتبار وحدة
منشأ الانتزاع ولكن كل واحد منهما اذا وقع مصبا للخطاب كان وجوبه اصليا ووجوب الاخر تبعيا فالكل لو
وقع مصبا للخطاب الدال على الوجوب كما لو قال الشارع افعل الكل كان وجوب الكل اصليا ووجوب
مجموع الاجزاء تبعيا وبالعكس بعكس الامر [illegible] وهكذا الكلام في الجزء
ان لوحظ بشرط الانضمام مع الجزء الاخر فان وجوب الجزء بهذه الصفة اي صفة الانضمام يكون عين وجوب
الكل بمعنى العينية باعتبار وحدة منشأ الانتزاع فاحدهما اذا وقع مصبا للخطاب اصلي والاخر تبعي نحو
الجزء بصفة الانضمام يكون تابعا لوجوب الكل من حيث ان وجوب الكل ان كان من قبيل وجوب الصلوة ونحوها في
كونه وجوبا نفسيا فوجوب جزئه بشرط الانضمام ايضا يكون وجوبا نفسيا ولكنه النفسي التبعي لا الاصلي اذ الكان
مصب الخطاب هو الكل وان كان من قبيل الوضوء والغسل ونحوهما في كونه وجوبا غيريا فوجوب جزئه الغيري تبعي
والجزء اما ان يلاحظ بشرط الانضمام كملاحظة الفاتحة التي تكون جزء للصلوة بشرط انضمامه بالجزء الاخر
فقد عرفت حاله من ان وجوبه عيني وجوب الكل بمعنى اتحاد منشأ الانتزاع نظير اتحاد ما به الاجزاء
في المتصادقين او يلاحظ في حال الانضمام لا بوصف الانضمام فوجوبه نفسي اصلي تحليلي حيث ان
وجوب الكل المركب انما يكون من حيث السراية الى وجوب الاجزاء فوجوب الكل المركب من عدة
اجزاء يكون منحلا الى وجوب عدة اجزاء في حال الانضمام فتلك الاجزاء العديدة يكون منحلا الى
وجوب عدة اجزاء في حال الانضمام فتلك الاجزاء العديدة يكون واجبات نفسية اصلية و
الفرق بين الاجمالي والتفصيلي حيث ان وجوب الكل المركب يكون على نحو الاجمال من جهة انحلاله
الى الواجبات على التفصيل ولكن غرض المولى تعلق على حصول المصلحة الكاملة المتعلقة
بالكل المجموع الاجزاء وفي كل واحد من تلك الاجزاء في حال الانضمام مصلحة ناقصة يكون انضمامه بالجزء
الاخر مقدمة لحصول تلك المصلحة الكاملة القائمة على الكل ولا يتوهم من هذا ان وجوب الجزء في حال
الانضمام يكون وجوبا مقدميا لا نفسيا حيث ان وجوبه مقدمة لما يتعلق به غرض المولى من حصول
المصلحة الكاملة لان الوجوب المقدمي الغيري على ما ذكره القوم هو ما يكون وجوبه مقدمة لحصول
فعل اخر كمقدمية وجوب الوضوء للصلوة لا الاعم منه ومما يكون مقدمة لحصول الغرض او الصفة
او الهيئة او الحول وثالثا ان يلاحظ الجزء بشرط الانفراد والاستقلال والجزء بهذه الملاحظة خارج عن
الجزئية ولم يثبت له وجوب اصلا حتى يقال انه نفسي او غيري ورابعا ان يلاحظ في حال الانفراد
كملاحظة الفاتحة في حال استقلاله والانفراد عن الجزء الاخر فوجوبه مقدمي غيري اذ وجوب
الحمد مثلا بهذه الملاحظة وجوب مقدمي لحصول تركيبه بالجزء الاخر وان شئت ان تقول انه مقدمي
لحصول الصلوة ولا ريب ان التركيب في الصلوة من افعال المكلف اذا عرفت هذا كله فنقول لا معنى
لقولهم ان للجزء وجوبين احدهما عين الكل والاخر وجوب مقدمي باعتبارين بل لا يتصور فيه الوجوب
المقدمي اصلا لانه ان اراد ان الجزء وجوب مقدمي بوصف الجزئية فقد عرفت ان وجوبه بهذه
الحالة عيني وجوب الكل لا ان وجوبه مقدمي غيري وان اراد انه في حال الجزئية بلحاظ الاستقلال

بينهما وبين الكل المركب هو الفرق

المقدمي

لكا فرضه صاحب الحاشية فليس له الا الوجوب النفسي لا المقدمي لما عرفت من ان وجوبه ح ليس مقدمة لفعل
اخر وان كان مقدمة لحصول الغرض والمقدمي انما هو ما يكون مقدمة لفعل اخر لا لحصول الغرض و
ان اراد ان منه الوجوب المقدمي حال الانفراد والاستقلال فوجوبه ح وان كان مقدمة لفعل
اخر الا ان الجزئية له ح الى انه غير متصورة في اجزاء الواجبات من الاجزاء الذهنية اذ الجزء بدون قصد الجزئية غير صحيح
لا يكون متعلقا للواجب كما عرفت فانه في حال الانفراد بدون قصد الجزئية غير صحيح في الصلوة نعم انه انما يتصور في
الاجزاء الخارجية كاجزاء السرير ونحوه هذا تمام الكلام في المقدمة الداخلية واما المقدمة الخارجية
فتنقسم الى الشرط والسبب وعدم المانع اما الشرط فقد عرف بانه ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده
وجوده والقوم لما قالوا بان المراد من كلمة من المذكورة في تعريف الشرط هو من النشوية نظير من في قوله
تعالى خلقناه من نطفة فيرد على عكس التعريف وطرده نقوض كثيرة بعضها غير مندفعة وبعضها مدفوعة
بالتكلف ولذا عدل صاحب الفصول عن هذا التعريف الى انه ما يقتضي من عدمه عدم المشروط ولا
يقتضي من وجوده وجوده وهو مع ازدياد القيود الاخر في التعريف ولكن لا فائدة في العدول
عن هذا التعريف المشهور الى تعريف اخر حيث يرد على التعريف المعدول اليه ايضا ما سيأتي بيانه
فيكون الاولى التعريف بهذا التعريف المشهور اذ التخلص عن الايرادات الواردة عليه حاصل بكون
كلمة من في التعريف سببية دون النشوية كما فهمه القوم مع ان ارادة النشوية منها انما يكون فيما لا
يكون المقام مقتضيا لارادة السببية ولا الظرفية ولا غيرهما كما في خلقنا من نطفة حيث ان
المقصود فيه بيان مجرد منشأ الخلقة ولا مقتضي لارادة غيره فيه ولكن في المقام يمكن ارادة
السببية ومع امكان ارادتها لا يجوز ارادة النشوية مع انه يندفع الايرادات كلها او بعضها بسبب
ارادة السببية من كلمة من بل لا معنى لارادة النشوية منه في هذا التعريف لعدم تعقل ما
يقال ان الشرط ما يلزم منشأ عدمه عدم المشروط فتامل هذا واما الايرادات الواردة على التعريف
المشهور فمنها انه يرد على عكس التعريف الشرط الواقع جزءا اخيرا للعلة التامة كالقبض في الرهن
والصرف والهبة والوقف وغيرها فانه ما يلزم من وجوده وجود المشروط فلم فهو لا
يندرج في الحد مع ان المحدود اعني الشرط صادق عليه ومنها انه يرد على عكسه ايضا الشروط
المتناوبة التي يخلف بعضها بعضا او المقدمات الغير المنحصرة التي ما يخلفه مقدمة اخرى كالطرق
المتعددة للذهاب الى الحج الواجب فانه لا يلزم من عدمه عدم المشروط لانه يخلفه شرط اخر كما انه لا
يلزم من عدم الذهاب الى الحج من طريق معين عدم الحج لانه يمكن الذهاب الى الحج من طريق اخر
ومنها انه يرد على طرد التعريف السبب المقتضي الذي قارن عدم الشرط او وجود المانع
كالعقود المشروط صحتها بالقبض مثل الرهن والهبة والصرف والسلم ونحوها مما كان مشروطا صحته
بالقبض فانها اذا قارنت عدم القبض فيصدق عليها تعريف الشرط لانه يلزم من عدمها
عدم المشروط وهو صحة المعقود ولا يلزم من وجودها وجوده بل يحتاج الى وجود القبض مع انها
لا الشرط هذا ولكن الجواب عن الاول يحصل بجعل كلمة من في التعريف للسببية فاذن لا يلزم
بسبب وجود الجزء الاخير من العلة التامة وجود المشروط اذ معنى سببيته هو كونه مؤثرا في وجود
المشروط ولا ريب ان التأثير غير حاصل من الجزء الاخير لكونه شرطا والتأثير انما يحصل بنفس العقد

منها

التي تكون منشأ الشيء



في تقسيم المقدمة

٨٥

العقد لكونه هو السبب المؤثر وعن الثاني بان الشرط هناك احد الشروط المتناوبة انما هو القدر الجامع بين المقدمات
المتناوبة اعني احد الامرين لا بالخصوص فكل واحد منها حينئذ يصدق على القدر الجامع حد الشرط لانه كان مما يلزم
من عدمه عدم المشروط حينئذ وعن الثالث بان كلمة من للسببية وان النفي اعني لا يلزم من وجوده الخ يقتضي
النفي على سبيل الابد والدوام كما هو مقتضى النفي والسلب كما قد بين في محله من ان النهي والنفي
على خلاف الامر يقتضي التكرار والاستمرار فيكون معنى لا يلزم من وجوده وجود المشروط هو سلب
ملازمة وجوده وجود المشروط على نحو الدوام والتأبيد فعلى هذا يخرج المقتضي من حد الشرط فانه
كان مما يلزم من وجوده وجود المشروط في بعض الاوقات وهو وقت لحوق الشرط وعدم المانع
والحاصل ان الشرط كان مما لا يلزم من وجوده وجود المشروط في وقت من الاوقات فالمقتضي الذي
يكون خارجا عن المحدود لا يكون مندرجا في حد الشرط وهذا الحد مانع من المقتضي عن المحدود ودخوله
في السبب انما يكون لو عمم السبب الى العلة التامة والى الناقصة فح لا بد من هذا التوجيه الذي
قد عرفته حتى يخرج العلة الناقصة عن حد الشرط واما لو خص السبب بالعلة التامة كما هو الحق
فيكون المقتضي والعلة الناقصة ح داخلا في الشرط حينئذ فاذن لا بد من شمول حد الشرط
اياه والحال انه غير شامل له نظرا الى التوجيه الذي ذكرناه من ان النفي ظاهر في سلب ملازمته
وجوده وجود المشروط على سبيل الدوام والاستمرار فبناء على هذا ان المقتضي ليس مما لا يلزم من
وجوده وجود المشروط على الدوام لكونه كان مما يلزم وجوده وجوده في بعض الاوقات وهو وقت
لحوق الشرط وعدم المانع فح ينتقض عكس الحد بالمقتضي اللهم الا ان يوجه برفع اليد عما هو ظاهر
النفي ويراد منه سلب ملازمته وجوده وجوده في الجملة او يقال معناه لا يلزم من وجوده وجوده
عند وجوده فالمقتضي ايضا عند وجوده لا يلزم من وجوده وجود المشروط هذا واما التعريف الذي
ذكره صاحب الفصول للشرط عدولا عن الحد المشهور فيرد عليه ايرادات فمنها انه زاد
قيد الذي ح لاخراج الجزء الداخلي كما انه صرح بذلك فقال وخرج الداخلي مع انه لا بد من ان
يكون الداخلي داخلا في التعريف نظرا الى ما اختاره من ان للجزء حيثيتين حيثية في ظرف
الكل وحيثية ما يحصل به الكل وعلى الثاني كان وجوبه مقدميا ومعنى الوجوب المقدمي
كونه خارجا يحصل به ذو المقدمة فالجزء باعتبار الحيثية الثانية التي اعتبرها
صاحب الفصول يكون هو الذي يخرج الذي يقتضي عدمه عدمه الخ فكيف يخرج انه اخرج الجزء
عن حد الشرط مع انه لا بد من دخوله فيه نظرا الى ما اختاره من اعتبار تعدد الحيثية
فيه فافهم ومنها ان العدم على ما هو المعروف لا يقتضي ولا يقتضى بمعنى انه لا يكون علة
ولا معلولا فكيف يقال في التعريف انه يقتضي من عدمه عدمه ومنها انه زاد قيد عدم
قيام البدل لادخال الشروط المتناوبة والحال انها كما عرفته داخلة في حد الشرط من جهة ان الشرط
فيها ليس هو الخصوصيات حتى يحتاج الى ازدياد هذا القيد بل الشرط فيها انما هو القدر الجامع بين
الخصوصيات فح كان هذا القيد مستدركا غير محتاج اليه هذا كله في الشرط واما السبب فقد عرف بانه ما يلزم

من وجوده الوجود ومن عدمه العدم واورد عليه ايرادات كثيرة وقبل التكلم في صحة الحد وسقمه فلابد
ان نتكلم في المحدود ونشخصه بانه مساوق للعلة التامة التي عبارة عن مجموع الاجزاء والشرايط او انه عبارة
عن المقتضي التام اي المؤثر التام الاجزاء والشرايط حتى عدم المانع او انه عبارة عن المقتضي الناقص واما اطلاقه
على مطلق ما يستحيل الانفكاك عن الشيء سواء كان مؤثرا او غير مؤثر كالشرط الواقع جزءا اخيرا للعلة التامة فلم
نعهده من الاصحاب والى هذا انه اعتبر في السبب ان يكون مؤثرا بالتأثير الفاعلي واما اطلاقه على مطلق ما
يستحيل الانفكاك بحيث كان مثل الشرط الغير المؤثر الذي وقع جزءا اخيرا للعلة التامة فليس مما
اعتبره احد من الاصحاب وما تراءى من كلام البعض من تعريف السبب بما يستحيل الانفكاك فهو محمول على
المقتضي التام نظرا الى الشواهد الدالة عليه وسيأتي بيان الشواهد عليه فصار الامر دائرا بين الاحتمالات
الثلث وهي ان يكون السبب عبارة عن العلة التامة او ان يكون عبارة عن المقتضي التام او يكون
عبارة عن المقتضي الناقص والفرق بين العلة التامة والمقتضي التام هو ان العلة التامة عبارة
عن المجموع المركب من الاجزاء والشرايط بحيث كان التقييد بالاجزاء والشرايط ونفس القيد اعني
الاجزاء والشرايط كلاهما داخلان في العلة واما المقتضي التام فهو ايضا عبارة عن مجموع الاجزاء
والشرايط الا ان التقييد داخل فيه ولكن القيد خارج عنه هذا ثم انه لا شك في كلمات القوم شيء
على انهم يطلقون السبب على مطلق ما يستحيل الانفكاك وانما الشك في كلماتهم يكون في ان هل اطلاقهم
مطلب — السبب على العلة التامة وعلى المقتضي واما الشاهد على اطلاقهم السبب على العلة التامة بمعنى مجموع
الاجزاء والشرايط فهو انهم ذكروا ان القبض الذي يكون شرطا للعقود اعني كالهبة والرهن والوقف
وغيرها مما كان مشروطا بالقبض ان اطلاق الشرط على القبض تسامح ولكونه في الحقيقة جزء السبب
كما قال بهذه المقالة الشهيد في رهن المسالك فلو لم يكن السبب في اطلاقاتهم عبارة عن مجموع المركب
من الاجزاء والشرايط فكيف يقال ان القبض جزء السبب واما الشاهد على اطلاقهم السبب على
المقتضي فكثير ومنه اطلاقهم السبب على دلوك الشمس والزوال ونحوهما مما كان مقتضيا لا علة
تامة ومنه ظاهر تقابل الشرط مع السبب في تقسيمهم المقدمة اليهما حيث قالوا المقدمة اما
سبب او شرط فان التقابل في الظاهر يدل على ان مرادهم من التقابل التقابل التبايني
بحيث كان الشرط والسبب امرين متباينين بالتباين الكلي وهذا لا يكون الا بان يكون المراد
من السبب هو المقتضي والا فلو كان المراد منه العلة التامة بمعنى مجموع الاجزاء والشرايط لكان
التقابل بينهما تقابل الجزء مع الكل اذ الشرط جزء من السبب الذي بمعنى مجموع الاجزاء
والشرايط وهذا خلاف الظاهر ومنه ان السيد علم الهدى في مسئلة مقدمة الواجب كان
مفصلا في المقدمة بين الواجب المطلق وبين الواجب المشروط فقال بوجوب مقدمة
الاول دون الثاني ثم قال ان المقدمة اذا كانت سببا للمسبب لا يكون الا واجبا
مطلقا واستدل عليه بانه مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع انتهى فلو كان
المراد من السبب هو العلة التامة بمعنى مجموع الاجزاء والشرايط لكان عدم المانع ايضا جزءا
للعلة التامة فكيف يصح ان يقال الا ان يمنع مانع وليس هذا الا ان المراد من السبب هو المقتضي



في تقسيم المقدمة

المقتضي فيظهر من هذه الشواهد ان المراد من السبب هو المقتضي دون العلة التامة ولكن الامر محتمل بين ان
يكون المراد منه هو المقتضي التام الاجزاء والشرايط حتى عدم المانع او بدون عدم المانع او الاعم منهما بمعنى
ان المراد منه ذات المقتضي سواء كان مع الشرايط او بدونها ومع المانع او بدونه واما المقتضي الفاقد للاجزاء
منهج — والشرايط كالنطفة ان اراد الاعم منه ومن المقتضي التام فليس بمراد جزما لكونه مع وصف النقصان ليس
بسبب بالضرورة فكان الامر صار دائرا بين الاحتمالات الثلث فلابد من تشخيص المحدود وبانه عبارة عن اي
واحد منها فنقول لو كان المراد منه المقتضي التام الاجزاء والشرايط حتى عدم المانع لكان الحد المذكور صحيحا
من غير ان يرد عليه الايرادات المذكورة في الكتب المفصلة ولكنه مشروط على ان يكون قوله يلزم المذكور في
الحد مفيدا للملازمة على الدوام والاستمرار وان يكون كلمة من للسببية وذلك اذ من الايرادات نقض
الحد طردا لشموله الشرط الواقع جزءا اخيرا للعلة التامة فهو غير وارد عليه لانه ليس يلزم دائما من وجوده
وجود المشروط بل انما يلزم حينما وقع جزءا اخيرا للعلة التامة ومنها ان الحد لا يشمل السبب الذي قارن
عدم الشرط او وجود المانع حيث انه لا يلزم من وجوده دائما وجود المسبب فهذا ايضا غير وارد عليه
لان الحد لما كان على الوجه هذا للمقتضي التام كان محل النقض اعني السبب المجامع لعدم
الشرط او وجود المانع خارجا عن المحدود جزما فلا بد من ان لا يشمله الحد فيكون خارجا عنه ايضا ومنها
الايراد بشمول الحد للوازم اي لوازم السبب لوازم المسبب نظير استدبار القبلة بالنسبة
الى استقبالها حيث يلزم من وجوده دائما وجود الملزوم ولكنه مندفع عنه بجعل كلمة من في الحد
للسببية لان اللوازم ليست بمؤثرات فلا يقال لسبب وجوده يلزم وجود الملزوم وما يتوهم من
في الحد — ان جعل من للسببية مستلزم للدور حيث اخذ في تعريف السبب ما يفيد السببية فيكون معرفة الحد
موقوفة على معرفة المحدود وبالعكس مدفوع بان الدور انما يلزم لو اخذ في الحد لفظ
المحدود بهيئته او بمادته كما اذا اخذ في حد المعرب الاعراب واما اذا لم يأخذ فيه لفظ المحدود
لا بهيئته ولا بمادته بل اخذ فيه ما يدل على مفاد المحدود فليس هذا من الدور جزما كما تقرر في محله
حتى لو اخذ فيه لفظ يكون مرادفا للفظ المحدود فليس من الدور في شيء فضلا عما اذا لم
يؤخذ فيه اللفظ المرادف بل اخذ فيه ما يدل على معنى المحدود كما في المقام حيثما جعل من للسببية
فتأمل وهكذا سائر الايرادات كلها مدفوعة عنه على تقدير كون المحدود عبارة عن المقتضي التام
بشرط ان يكون يلزم مفيدا للدوام وان كلمة من للسببية نعم يرد عليه منع كون يلزم مفيدا للدوام
فان الجملة المنكرة انما يفيد الدوام والتكرار لو وقعت في حيز النفي واما اذا وقعت في
حيز الاثبات فلا ولكن يمكن دفعه بانها اذا وقعت في حيز الاثبات قد تفيد الدوام حيث اقتضى
المقام اياه على ما قيل ولعل مقام التحديد هنا يكون مقتضيا لافادة يلزم الدوام والتكرار
فعلى هذا كان الحد على تقدير ارادة المقتضي التام صحيحا ومنطبقا على القواعد واما الايراد عليه
بان كثيرا من الاسباب الشرعية معرفات لا مقتضيات فلا ينعكس الحد لخروج السبب الشرعي الذي كان معرفا لان المعرف
في الحد

معناه عدم لزوم وجود الحكم من وجوده بل العلم بوجوده يلزم من العلم بوجوده فعلى هذا الانسب تعريف
السبب بانه ما يلزم من وجوده الوجود مع انه يطلق على المعرفات الاسباب الشرعية فهو مدفوع عنه بان
الاسباب الشرعية اما ان تكون من المؤثرات لا المعرفات او تكون المعرفات لا المؤثرات فان كانت من
قبيل الاول فهي داخلة في المحدود ح الحد ايضا ليشملها بالضرورة وان كانت من الثاني فهي داخلة في
خارجة عن المحدود جزما فلا بد من ان لا يشملها الحد ايضا اذ الغرض من تحديد الاسباب انما هو تحديد
الاسباب المؤثرات واما اطلاق الاسباب عليها في حال كونها غير المؤثرات فهو اما مجاز او مبني على اصطلاح
اخر غير اصطلاح الاصولي والتحديد انما يكون على اصطلاح الاصولي وحاصل الجواب انها ان لم تكن من المعرفات
بل من المؤثرات فهي داخلة في الاسباب والحد ايضا شامل لها اذ معنى ... لزوم وجود الحكم من وجوده
وان كانت من المعرفات فهي ليست من الاسباب واطلاق الاسباب عليها اما مجاز او مبني على اصطلاح
اخر غير اصطلاح الاصولي فح لا بد من ان لا يشملها الحد حد الاسباب والمفروض انه غير شامل لها اذ المعرفات
ليست ما يلزم وجود الحكم من وجوده فثبت ان الايراد على كلامه من النقض بين غير وارد على الحد واما ما يجاب عنه
بان الاسباب الشرعية انما تكون معرفات بالنسبة الى الاحكام واما بالنسبة الى متعلق الاحكام اعني
الواجبات فمؤثرات لا المعرفات ومحل الكلام في السبب المحدود انما يكون في السبب المبحوث عنه وهو السبب
الذي يكون سببا ومقدمة للواجب لا للوجوب فالاسباب الشرعية ح كانت مشمولة للحد فلا يرد عليه الايراد
فهو فاسد لوجوه الاول ان السبب الذي يكون مقدمة للوجوب وان كان خارجا عن محل النزاع
في وجوبه لكونه متفقا عليه في عدم وجوبه الا انه داخل في السبب المبحوث عنه في كونه مقدمة فالسبب
المبحوث عنه في كونه مقدمة اعم من ان يكون مقدمة للواجب او للوجوب ولذا قسم الاصوليون المقدمة الى
مقدمة وجود الواجب ووجوبه كالاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج فكلاهما داخلان في المقدمة المبحوث عنها
الثاني ان الاسباب الشرعية كما تكون معرفات بالنسبة الى الاحكام كذلك انها معرفات بالنسبة الى
الواجبات ايضا ولذا صرحوا بان اسباب العتق والزكوة وغيرها كلها معرفات فافهم الثالث انه قد توهم
انه يرد على الحد النقض طردا بشموله العلة التامة بمعنى المجموع المركب من الاجزاء والشرائط لانه يصدق عليه
انه ما يلزم من وجوده الوجود والمفروض انه خارج عن المحدود ولكنه مردود اولا بانه خارج عن كلمة ما
المذكورة في الحد فان المراد منه الجزء المؤثر اعني المقتضي التام لا المجموع المركب من الاجزاء والشرائط وثانيا
ان ابيت من ذلك وقلت ان المراد لا يدفع الايراد فنقول انه خارج عن جعل كلمة من في الحد للسببية
فانه لا معنى لاسناد السببية الى وجود المجموع المركب من الاجزاء والشرائط من حيث المجموع حيثما كان
السببية حاصلا من جزئه الاعظم بل اسناد السببية فيه انما يصح بالنسبة الى الجزء جزئه المؤثر فظهر
مما ذكرنا انه لو اريد من السبب الاحتمال الاول من الاحتمالات الثلث اعني المقتضي تام الاجزاء
والشرائط حتى عدم المانع كما ذهب اليه بعض الاصحاب لكان الحد حقيقيا ومنطبقا عليه من
دون ان يرد عليه الايرادات المذكورة مشروطا على ان يكون يلزم للدوام وكلمة من للسببية ولكن
ارادته من السبب بعيد لوجهين الاول ان اطلاق السبب على المقتضي تام الاجزاء والشرائط
لم يعهد من الاصحاب وانما المعهود منهم اطلاقان احدهما اطلاقه على العلة التامة بمعنى المجموع
المركب من الاجزاء والشرائط بحيث كان التقييد والقيد كلاهما داخلان في العلة وان كان هذا الاطلاق
منهم منافيا لكلام علم الهدى في مقام الاستدلال على مدعاه من تفصيل في المقدمة الى المطلق والمشروط
والظاهر



في تقسيم المقدمة

٨٢

والظاهر تقسيم المقدمة الى السبب والشرط كما عرفته آنفا وثانيهما اطلاقه على ذات المقتضي الاعم من
واجد الشرط وفاقده ومن وجود المانع وعدمه وسياتي ما يدل على خلافه الثاني انه وان كان
موافقا للقول المفصل بين السبب والشرط في وجوب المقدمة وعدم وجوبها اذ قوله في مقام الاستدلال
لا على وجوب المقدمة السببية لان القدرة لا تتعلق بالمسببات انما يدون الاسباب
فلامتناع تعلقها بها اما لعدمها فلكونها لازمة لا يمكن تركها انما يوافق ارادة المقتضي تام الاجزاء
والشرائط من السبب فيكون قول المفصل شاهدا على ارادته منه اذ لو لا ارادته منه لما
معنى لقوله ان القدرة لا تتعلق بالمسببات بل القدرة تتعلق بها ولكنه مخالف لقول السيد
علم الهدى اعني وهو انه مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع لان قوله علم الهدى
هذا يدل على ان عدم المانع لم يكن معتبرا في السبب انما المعتبر فيه مجرد تام الاجزاء والشرائط
مع ان الاحتمال الاول انما هو ما اعتبر فيه عدم المانع واما لو كان المراد من السبب الاحتمال
الثاني اعني المقتضي تام الاجزاء والشرائط ولو مع وجود المانع فهو وان كان موافقا لكلام
السيد علم الهدى فيكون قوله شاهدا على ارادته منه الا ان الحد ح غير حقيقي حيث يرد على عكسه
النقض بالسبب تام الاجزاء والشرائط الذي قد قارن مع وجود المانع لو كان قوله يلزم المذكور في
الحد باقيا على معنى اللزوم على نحو الدوام والاستمرار فانه بناء على ان يكون المراد منه الاحتمال
الثاني داخل في المحدود مع ان الحد لا يشمله لان السبب المقارن مع وجود المانع ليس مما
يلزم دائما من وجوده وجود المسبب بل انما يكون مما يلزم في الجملة من وجوده وجوده ومعنى في
الجملة بعض الاوقات وهو وقت عدم المانع واما لو لم يبق قوله يلزم على معنى الدوام
بل يكون بمعنى اللزوم في الجملة فيرد على طرده النقض بالسبب تام الاجزاء المقارن مع عدم الشرط
فانه خارج عن المحدود مع ان الحد يشمله لانه ما يلزم في الجملة ولو في زمان المقارن لوجود الشرط من وجوده وجود
المسبب مضافا الى ان ارادة الاحتمال الثاني من السبب بعيد حيث لم يعهد اطلاق السبب عليه مع انه مناف
لقول المفصل بين السبب والشرط واما لو كان المراد منه الاحتمال الثالث اعني ذات المقتضي الاعم من
واجد الشرط وفاقده كما ذهب اليه المحقق القمي والشيخ الاستاد فهو وان لم يكن بعيدا من حيث ان اطلاق
السبب عليه كان معهودا من الاصحاب لكونهم يطلقونه على الالية والدلوك والزوال ونحوها الا انه مناف لكلام
المفصل والسيد المرتضى لان كلاميهما انما يكون مع السبب تام الاجزاء والشرائط والسبب على الاحتمال الثالث اعم
منه ومن فاقد الشرائط مضافا الى ان الحد غير حقيقي حيث يرد على عكسه النقض بالسبب المقارن مع عدم الشرط
او مع وجود المانع لو كان يلزم باقيا على معنى اللزوم بنحو الدوام والاستمرار فانه غير شامل له مع انه على هذا
الاحتمال الثالث داخل في المحدود وزيادة قوله لذاته في الحد كما فعله المحقق القمي انما ينفع
لشموله السبب المقارن لوجود المانع ولكنه لا ينفع لشموله السبب المقارن مع عدم الشرط اذ السبب ما لم يتم
شرائطه لم يكن له التاثير الفعلي لذاته في وجود المسبب كما لا يخفى هذا اذا ابقى قوله يلزم على معنى اللزوم
على الدوام واما لو كان بمعنى اللزوم في الجملة فالنقض غير وارد عليه لا بالسبب المقارن مع عدم الشرط ولا

والمانع وجود المانع لانه يصدق عليها انه يلزم في الجملة من وجوده وجود السبب كما لا يخفى ولكن قيد لذاته
فهو يصير لغوا لخلط ان الاحتمال في المسئلة ثلثة احدها ان يكون المراد من السبب هو الاحتمال الاول
كما عليه بعض الاصحاب ولكنه معيوب بما ذكرناه وثانيها ان يكون المراد منه الاحتمال الثاني كما عليه البعض
على الهداة والكنه فاسد بانه لم يعلم من الاصحاب ومنافاته للتفصيل بين السبب وغيره وثالثها ان يكون
المراد منه الاحتمال الثالث كما عليه المحقق القمي وهذا المعنى اسد المعاني وكان العدول عنه نظرا الى
التوجيه الذي ذكرناه من ان قوله يلزم بمعنى اللزوم في الجملة كما يقتضيه وضع الجملة المنكرة المثبتة ولكنه
فاسد من جهة منافاته لكلام المفصل واليه المرتضى وبعضهم قد قسم المقدمة الى معد وغير المعد والمعد
عبارة عما يعتبر وجوده وعدمه في حصول المقصود كالخطوات في الوصول الى الحج فلا يصح لان المعتبر
في المعد هو الوجود والعدم المقيدين لكي يحصل منهما المقصود ولذا قال صاحب الكتاب انه قد
اجتمع في المعد صفتي المانع والشرط واما الوجود المطلق فقط به دون العدم فكان في المعد مفقودا
لوجود المطلوب لكونه مانعا من وجوده كما ان العدم المطلق فيه يكون ايضا مفقودا لوجوده لكونه شرطا
لعدم حصول المقصود هذا ولكن يرد على هذا التقسيم اي تقسيم المقدمة الى المعد وغيره بان
المعد قسم من اقسام الشرط لان تعريف الشرط صادق عليه لضرورة ان المعد كالخطوات ما يلزم
من عدمه المطلق عدم المقصود ولا يلزم من وجوده وجوده فالشرط قد انقسم منه معد كالخطوات
وقسم منه غير معد كالطهارة بالنسبة الى الصلوة فكيف يجعل المعد قسيما للشرط لسبب تقسيم المقدمة
الى الشرط وهو المعد فحينئذ لان تقسيم المقدمة الى المعد وغير المعد باطل من جهة استلزامه ان
يصير قسم الشيء قسيما له فاذن لان الحق هو ما ذكره المحقق القمي من انحصار تقسيمها الى السبب والشرط
ثم الشرط الى المعد وغير المعد ولا حرج فيه اما اذا قسم المقدمة الى المعد وغير المعد كما فعله صاحب
الفصول فيلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له كما عرفت وايضا قد قسم بعضهم المقدمة الى المقدمة
الى المقدمة الوجودية كالطهارة والعدمية ومثل له بترك الضد فانه عدم مقدمة للمامور به
يرد عليه ايضا ما يرد على تقسيم المقدمة الى المعد وغيره من استلزامه ان يجعل قسم الشيء قسيما له
حيث ان المقدمة العدمية كعدم المانع ايضا قسم من الشرط لان تعريفه صادق عليه وادعاء ان كلمة
ما في تعريف الشرط مختص بالمقدمة الوجودية الذي يلزم من عدمه عدم المشروط فاذن
لا يكون المقدمة العدمية قسما للشرط لكي يلزم من تقسيم المقدمة اليه والى الوجودية قسم الشيء قسيما له
تحكم بين اذ الشرط قسم من المقدمة التي عبارة عما يتوقف عليه المقصود فكلمة ما في تعريف المقدمة
اعم من الوجودية والعدمية فكيف يجعل كلمة ما في تعريف الشرط مختصا بالوجودية هذا ولكن يرد
على هذا التقسيم مضافا الى ما يرد على تقسيمها الى المعد وغيره بان هذا التعريف التقسيم انما يصح
لو قيل بان ترك الضد مقدمة للمامور به واما اذا قلنا بانه ليس بمقدمة بل كان من المقارنات
له كما هو الحق فلا اذ ليس للمقدمة العدمية مثال واما عدم المانع في المفروض ان من قسم المقدمة
الى الوجودية والعدمية فقد ذكر عدم المانع عليحدة في قبال المقدمة العدمية مضافا الى ان ترك الضد
لا لان عدمها كان من لوازم المامور به لا من المقدمات وايضا قد قسم المقدمة الى كونها اما مقدمة
للواجب او مقارنة له او مؤخرة عنه كالاجازة المتعقبة بناء على النقل لا الكشف ولكن ذكر هذا التقسيم

ولا فائدة في ذكر المعد بعد ذكر الشرط وان لا بد من ذكر المعد لاجل الاستيفاء جميع الاقسام فلتقسم المقدمة الى السبب والشرط الخ

التقسيم انما هو لاجل الاستيفاء الاقسام والا في الحقيقة ان موقوف عليه الواجب لا يكون الا مقارنا له لاستحالة
حصول العلة قبل حصول المعلول وبعد حصوله بل لا بد ان يكون مقارنا لحصوله ولهذا ذكر القوم ان
مرجع الشرط المتقدم الى شرطية التعقب بتاويله الى كونه متعقبا واما الشرط المتأخر فلا يصح ان يقع
شرطا الا ان يكون جزء السبب لذا قالوا ببطلان ان يكون الاجازة كاشفة حقيقيا ولقد تكلفوا
في تاويله الى الكشف الحكمي فقالوا ان الاجازة كاشفة حكما لا حقيقة وبالجملة ان المقدمة
المقارنة للواجب منقسمة الى ما يتحد معه في الوجود والى ما يتغاير معه في الوجود وهذا التقسيم
وان لم يكن مما صرح به الاصحاب الا انه مستفاد من كلام المحقق القمي ره في مقام الايراد على صاحب المعالم
حيث انه قال ان الامر لا يتعلق بالمسبب لكونه غير مقدور فلا بد ان يرجع الامر بالسبب اه ورد عليه المحقق القمي
بان الامر يتعلق بالمسبب وهو مقدور ولو بواسطة السبب بل الامر في الاوامر جميعها امر بالمسبب حيث
ان الاوامر انما تعلق بالمفاهيم الكلية والفرد مقدمة سببية لحصولها ومن البين ان الفرد الذي كان
مقدمة سببية للمفهوم الكلي انما هو متحد مع ذلك المفهوم الكلي في الوجود واما المقدمة التي
لا تتحد معه في الوجود فامثلته كثيرة منها الطهارة بالنسبة الى الصلوة فظهر مما ذكر انقسام
المقدمة الى القسمين اعني ما يتحد معه في الوجود والى ما لا يتحد معه فيه هذا ولكنه منظور فيه
لان المقدمة لا بد من ان يكون مغايرا للمعلول في الوجود بحيث كان لها في الخارج وجود ان بان
يكونا موجودين بوجودين كحركة المفتاح وحركة اليد واما اذا لم يكن مغايرا له في الوجود الا بالاعتبار
كما اذا كانا موجودين بوجود واحد كالفرد بالنسبة الى الكلي فليس بمقدمة حقيقة حيث ان الفرد
ليس بمقدمة للكلي بل الامر به عين الامر بالكلي ثم ان المقدمة قد يضاف الى ما يتوقف عليه وجود
الواجب او العلم بوجوده وقد مثل للمقدمة العلمية بغسل شيء من العضد لاجل حصول العلم بوجود غسل المرفق
في الوضوء فان العلم بوجود غسل المرفق موقوف على غسل شيء من العضد جزما وبعضهم كالعضد وغيره
قد مثل بهذا المثال للمقدمة الوجودية العادية وقوله ان وجود غسل المرفق الواقعي بدون
الزيادة والنقيصة موقوف بحسب العادة على غسل شيء من العضد فهذا المثال يصلح لان يكون
مثالا للمقدمة العلمية والوجودية معا فعلى هذا كان الاولى ان يقسم المقدمة بهذا التقسيم الى
اقسام ثلثة اي المقدمة الوجودية والعلمية والاعم منهما وكيف كان فلا بد من ان يعلم ان المقدمة
العلمية داخلة في محل النزاع من مسئلة مقدمة الواجب او خارجة عنه وخروجها عنه منصور على
قسمين لكل منهما قائل معلوم احدهما ان يكون معنى خروجها عنه هو ان وجوبها مسلم ولو قيل بعدم
وجوب مقدمة الواجب ولعل القائل به الفاضل التوني وثانيهما ان يكون معناه هو ان عدم
وجوبها مسلم ولو قيل بوجوب مقدمة الواجب والحق ان القائل به السيد الصدر وشيخ الفاضل الواقية
وذهب الى الاول اي الى انها داخلة في محل النزاع جماعة من الاصحاب كالطوس وغيره وذهب الى
الثاني اي الى انها خارجة عنه جماعة اخرى منهم كصاحبي القوانين والفصول واعلم ان الفاضل القمي
في كتابه اولا قد اطلق تقسيم المقدمة الى مقدمة وجود الواجب والى مقدمة العلم بوجوده وثانيا
قد صرح في التنبيه الاول بانها داخلة في محل النزاع حيث انه اورد على من توهم بعدم الخلاف في وجوب

المحقق القمي

تقسيمها الى المقدمة العلمية والوجودية

٨٣

المقدمة العلمية الفعلية بان الاجماع المتوهم ممنوع وان وجوبها مما يقع فيه الخلاف وفي التنبيه الثاني قال بعدم وجوبها
اذا كانت مقدمة علمية تركية كترك ان ائتين المشتبهين ولكن ما ذكره اخيرا لم يكن منافيا
لما ذكره ثانيا من القول بوجوبها لان نفي وجوبها اخيرا انما يكون من جهة ان مختاره في ترك الانائين هو البرائة
دون الاحتياط وحاصله ان نفي وجوبها اخيرا ليس من جهة ان مختاره عدم وجوب المقدمة العلمية الحاصلة
من تكرار الترك بل انما يكون من جهة ان ذي المقدمة فيه غير واجب عنده وحيث ان مختاره في ترك الانائين
هو البرائة دون الاحتياط وبالجملة فقد استدل لخروجها عن محل النزاع في مقدمة الواجب على كلا قسميه
الخروج بوجوه الاول ما ذكره السيد الصدر من ان المقدمة العلمية هو ما يتوقف عليها العلم بوجود الواجب
لا نفس وجوده كتوقف العلم باتيان الصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة وكتوقف
العلم بالاجتناب عن النجس عند اشتباهه في الانائين على ترك الانائين فعلى هذا فتحصيل العلم باتيان الواجب
اما ان يكون كنفس الواجب واجبا نفسيا اولا فعلى الاول كانت المقدمة بهذه مقدمة لوجود الواجب
ايضا لوجوده لتوقف وجود العلم الذي كان واجبا عليها لوجوبها مستفاد من الخطاب الدال على وجوب تحصيل العلم
وليس هذه من المقدمة العلمية جزما فانحصر المقدمة في المقدمة الوجودية فبطل اذن تقسيمها اليها والى
المقدمة العلمية وعلى الثاني فلا يكون المقدمة هذه مقدمة الواجب اذ المفروض ان وجود الواجب
لم يكن موقوفا عليها بل الموقوف عليها انما هو العلم بوجوده وقد فرض ان العلم بوجوده ليس بواجب فلا
يكون المقدمة العلمية في مقدمة للواجب اصلا وحاصله ان تحصيل العلم باتيان الواجب ان كان واجبا
كانت المقدمة العلمية مقدمة لوجود العلم فصارت مقدمة وجودية لا علمية وان لم يكن واجبا فلم
يكن المقدمة العلمية بمقدمة للواجب اذ المفروض عدم توقف وجود الواجب عليها ولا العلم لكونه
غير واجب وفيه انا نختار الشق الاول ونقول ان تحصيل العلم واجب نفسي ولكن لم نلاحظ المقدمة
العلمية بالنسبة الى نفس العلم الواجب بمعنى لم نلاحظها بالنسبة الى شمول خطاب العلم الواجب لها حتى
تصير المقدمة العلمية مقدمة وجودية بل انما نلاحظها بالنسبة الى الفعل الواجب الذي كان العلم به صفة اعني
واجبا نفسيا فنقول ان الخطاب الدال على وجوب اصل الفعل كما يدل على وجوب مقدماته الوجودية
كذلك انه هل يدل ايضا على وجوب مقدماته العلمية ام لا وبعبارة اخرى فنقول ان الخطاب
الدال على وجوب الفعل المعلوم كما يدل على وجوب مقدمة وجوده فهل يدل على وجوب مقدمة صفته
ام لا فعلى هذا صح تقسيم المقدمة الى الوجودية والعلمية ويؤيده ما ذكرنا من ان المقدمة انما تلاحظ بالنسبة
الى خطاب اصل الفعل ان صاحب الفصول قال ان وجوب تحصيل العلم غيري اذ الواجب في الحقيقة هو
الفعل المعلوم وجوبه لا نفس العلم انتهى ووجه التأييد هو مجرد ما ذكره من ان الواجب في الحقيقة هو الفعل
فالمقدمة انما تكون بلحاظه واما ما ذكره من ان وجوب العلم غيري فليس له تأييد على ما ذكرنا وسيأتي ما يدل على
بطلان كون وجوبه غيريا الثاني ما يحكى استفادته من كلام صاحب الحاشية حيث قال ويمكن دفعه الخ
من عدم دلالة وجوب الفعل المعلوم على وجوب مقدمته العلمية بناء على كون تحصيل العلم واجبا نفسيا
بمعنى ان المستدل بناء على ما اخترناه من ان المقدمة انما لوحظت بلحاظ الفعل الواجب قد استدل العلمية
على خروج وجوب المقدمة العلمية عن محل النزاع بان تحصيل العلم بالفعل الواجب حيثما كان واجبا
نفسيا فلا دلالة لوجوب اصل الفعل على وجوبه لوضوح عدم تعقل دلالته على ما كان وجوبه نفسيا
وانما يتعقل دلالته على ما كان وجوبه غيريا لا نفسيا فيكون وجوب المقدمة العلمية التي كانت

التي كانت بلحاظ وجوب الفعل خارجا عن الوجوب الغيري الذي وقع فيه محل النزاع بمعنى عدم وجوبها
من حيث دلالة الفعل الواجب عليه مسلم لا نزاع فيه فثبت ان وجوب المقدمة العلمية بما هي
يكون العلم واجبا نفسيا خارج عن محل النزاع والجواب بان القول بكون تحصيل العلم واجبا نفسيا
مخالف للاجماع اولا ثم لو قيل بانه واجب نفسي ولا دليل ايضا يدل عليه وما ذكر من وجوب تحصيل
العلم والتفقه في الدين فانما هو في الاصول لا في الموضوعات والامتثالات واما ما ورد من
وجوب تكرار الصلوة الى اربع جوانب عند اشتباه القبلة فهو مما يدل على ان الشارع جعل الحكم الظاهري
الشبهة في مقام الاشتباه ولا يدل على ان وجوب تكرار الصلوة يكون لاجل وجوب تحصيل العلم
من جهة ان تحصيله يكون حاصلا بتكرارها الى اربع جوانب والامر اللازم على الشارع ان يقول بوجوب
تكرارها الى جهة جوانب اذ به اذ ربما لا يحصل العلم باتيان الصلوة الى اربع جوانب مما ذكره الشارع
من وجوب تكرارها الى اربع جوانب انما يكون حكما ظاهريا تعبديا عند الاشتباه لا انه قاعدة كلية على
وجوب تحصيل العلم مطلقا ثم لو سلمنا ذلك فهو انما يدل على وجوب تحصيل العلم ولكن لا يدل على وجوبه
نفسيا وهكذا ما دل على وجوب الاحتياط في الانائين المشتبهين فانه لو سلم فانما يدل على خصوص الشبهة
التحريمية لا مطلقا فتدبر فاذن بطل نفسية وجوب تحصيل العلم لكونه مخالفا للاجماع فاذا بطل ذلك
فتعين ان يكون وجوبه غيريا كما ذكره صاحب الفصول فيكون وجوبه داخلا في محل النزاع في
وجوب مقدمة الواجب وفيه ان بطلان نفسية وجوبه لم يكن مستلزما لان يكون وجوبه غيريا كما توهمه
القوم لانا نقول ان وجوب تحصيل العلم ليس بنفسي ولا غيري بل انما يكون وجوبه ارشاديا على اتيان
الفعل الواقعي بمعنى ان العقل يحكم بوجوبه لاجل حصول الامتثال والاتيان بالفعل فيكون وجوبه في
الحقيقة لمجرد الاخبار لا الطلب لتحقيق معنى الارشاد فاذا كان وجوبه للارشاد فلا يكون وجوبه داخلا
في محل النزاع في وجوب مقدمة الواجب لان النزاع في وجوب مقدمة الواجب انما يكون في الوجوب الشرعي
الذي كان الوجوب النفسي والغيري من اقسامه والوجوب الارشادي وجوب عقلي خارج من الوجوب الشرعي
فان قلت اذا ثبت حكم العقل بوجوب تحصيل العلم ارشاديا فيثبت وجوبه شرعا ايضا بحكم الملازمة بين
العقل والشرع حيث كلما حكم به العقل حكم به الشرع فيكون وجوبه داخلا في محل النزاع قلت هب ان حكم
الملازمة يثبت الوجوب الشرعي الا ان الحكم الشرعي في مورد الحكم العقلي الارشادي انما هو الشرعي
الارشادي ايضا بمعنى ان العقل لما حكم بوجوبه ارشادا كان حكم الشرع فيه بسبب الملازمة هو الوجوب
الشرعي الارشادي ايضا نظير اطيعوا الله واطيعوا الرسول وهذا كله انما يكون في وجوب المقدمة
العلمية بالنسبة الى ملاحظة شمول خطاب اصل الفعل اياه فقد عرفت ان وجوبها بهذا اللحاظ خارج
عن محل النزاع واما وجوبها بالنسبة الى ملاحظة شمول الخطاب الدال على وجوب تحصيل العلم فالاكثر
على انه داخل في محل النزاع وقيل بخروجه عنه بهذا اللحاظ ايضا ارشاديا ان وجوب المقدمة بالنسبة
الى دلالة وجوب اصل الفعل الواجب على وجوبها خارج من محل النزاع كما عرفته وكذلك الحال وجوبها
بالنسبة الى دلالة وجوب تحصيل العلم عليه ايضا خارج عنه ومستنده تحول الفعل وجهان احدهما
ما عرفته من ان وجوب تحصيل العلم ارشادي والوجوب المبحوث عنه في مقدمة الواجب هو الشرعي

مطلب ما ذكره المحقق القمي في جنبة النقل

وفيه اولا انه لا يتم فيما اذا كان وجوب تحصيل العلم فيه شرعيا نفسيا كوجوب تحصيله في معرفة الله فان العلم فيه موضوعية وليس من الارشاد في شيء فلا يكون وجوب المقدمة العلمية فيه خارجا عن محل النزاع وثانيا ان المراد من الوجوب المبحوث عنه في مقدمة الواجب هو ان يكون وجوبها تابعا لوجوب الواجب الدال عليه فان كان وجوب الواجب شرعيا فوجوب المقدمة الذي يدل عليه وجوب الواجب ايضا شرعي وان كان ارشاديا فوجوبها ايضا ارشادي والحاصل ان وجوب تحصيل العلم وان كان ارشاديا الا ان وجوب مقدمة العلمية ليس بسبب دلالة خطاب وجوب العلم عليه ايضا داخل في محل البحث لان الوجوب المبحوث عنه في مقدمة الواجب هو ما يكون تابعا لوجوب الواجب ارشاديا كان او شرعيا وليس ما يكون مختصا بما اذا كان وجوب الواجب شرعيا وثالثها ان وجوب المقدمات العلمية عين وجوب تحصيل العلم لانه لا فرق بين المقدمات العلمية كتكرار الصلوة وغسل شيء من المرفق ونحو ذلك مما يحصل به العلم بالامتثال وبين تحصيل العلم الا في ان تحصيل العلم يكون من العنوان الثانوي ~~والمقدمات كتكرار الصلوة وغيره يكون من العنوان الثانوي~~ والمقدمات كتكرار الصلوة وغيره يكون من العنوان الاولي فهما متصادقان في الخارج فيكون تكرار الصلوة عبارة عن تحصيل العلم باتيان الصلوة الى القبلة وبالعكس كما ان ضرب الطفل عبارة عن تاديبه وبالعكس فاذا كان الامر كذلك فليس هنا من المقدمة في شيء اذ المقدمة لا بد ان تكون مغايرة لذيها في الوجود ولا مغايرة في المقام الا باعتبار العنوان الاولي والثانوي فيكون المقام نظير الكلي والفرد في ان الفرد غير مغاير مع الكلي في الوجود ولا مقدمية بينهما كي مر بل يمكن ان يكون المقام عين الكلي والفرد حيث ان تكرار الصلوة ونحوه يكون فردا لتحصيل العلم وكيف كان فلا مغايرة بين المقدمات العلمية وتحصيل العلم فيكون وجوب المقدمات العلمية بالنسبة الى وجوب العلم خارجا عن محل النزاع من جهة ان المقدمات العلمية ليست بمقدمات بل تكون عين تحصيل العلم وفيه ان الامر بهذه المقدمة او الامر بوجوب تحصيل العلم ان كان متعلقا على تحصيل العلم لكي يكون الواجب المامور به تحصيل العلم كان الاشكال تاما اذ تحصيله يكون عين تكرار الصلوة ونحوه وان كان متعلقا على نفس العلم كما هو الحق حيث ورد الامر في الكتاب كثيرا بخطاب واعلم واعلموا فلا يكون الاشكال تاما لضرورة مغايرة تكرار الصلوة ونحوه لنفس العلم الواجب المامور به ولكن كون المامور به هو نفس العلم انما هو على مذاق المشهور من ان الامر يتعلق بالمسببات بنفسها لان المسبب وان كان العلم غير مقدور الا انه مقدور بواسطة الاسباب فعلى هذا نفس العلم المسبب عن الاسباب كتكرار الصلوة ونحوه وان كان غير مقدور الا انه مقدور بواسطة الاسباب واما على مذاق المفصل بين المسببات وبين غيرها من ان الامر لا يتعلق بالمسبب لكونه غير مقدور والامر به في الحقيقة امر بالسبب فلا يكون المامور به نفس العلم بل تحصيله اعني به الاسباب فيتم الاشكال الامر الثاني تقسيم المقدمة باعتبار حاكمها الى المقدمة العقلية بان يحكم العقل على مقدميته والى المقدمة الشرعية والعادية وغيرها وبيان حال الاقسام سيتضح

٨٥ ل

سيتضح في طي ذا البحث ان شاء الله الامر الثالث في تقسيمها باعتبار الواجب الى مقدمة وجود الواجب والى مقدمة وجوبه بان توقف عليها وجوب الواجب ولا ريب ولا اشكال في عدم وجوب المقدمة الوجوبية والا لزم وجوب المعلول بدون وجوب علته لان وجوب المقدمة وجوب معلول من شيء وجوب ذي المقدمة فوجوبه علة لوجوبها حيثما كان وجوب الواجب موقوفا على الشيء لم يكن الواجب واجبا قبل حصول الشرط فح اذا لو قيل بوجوب مقدمته الوجوبية لزم وجوب المعلول بدون وجوب العلة واما الاولى اعني المقدمة الوجودية فالتحقيق انها واجبة بوجوب الواجب مط سواء كان وجوبه وجوبا على الاطلاق او كان وجوبا مشروطا وحاصله ان كل مقدمة كان الواجب بالنسبة اليها واجبا مطلقا بان كانت مقدمة لوجود الواجب فهي واجبة بالوجوب الثابت لنفس الواجب فان كان الثابت له الوجوب على الاطلاق فهي ايضا واجبة على الاطلاق وان كان الثابت له وجوبا مشروطا بالنسبة الى ساير المقدمات فهي ايضا واجبة على الاشتراط خلافا للقوم فانهم قالوا بانه يشترط في وجوب المقدمة الوجودية ان لا يكون الواجب واجبا مشروطا وقد يقسم المقدمة الى المقدمة المقدورة وغير المقدورة واما الغير المقدورة فقد اطلق القوم على انها خارجة عن محل البحث اذ الواجب بالنسبة اليها واجب مشروط ومحل البحث انما يكون في مقدمة الواجب المطلق ثم انهم اوردوا على من زاد في العنوان المبحوث عنه قيد المقدورة لاجل الاحتراز عن المقدمة الغير المقدورة ككلاب العالم وغيره بانه لا حاجة الى زيادته فان المقدمة الغير المقدورة خارجة عن عنوان الواجب المبحوث عنه جزما لكون الواجب بالنسبة اليها مشروطا والواجب المبحوث عنه انما هو الواجب المطلق فيكون قيد المقدورة مستدركا هذا ولكن كلامنا الآن في تشخيص ان المقدمة الغير المقدورة هل تكون خارجة عن محل البحث ام لا وثانيا على فرض تسليم خروجها عنه هل لا بد من ذكر المقدورة لاخراج الغير المقدورة ام لا فنقول اولا ان الغير المقدورة داخلة في محل البحث على التقريب الذي عرفته قبيل هذا من ان كل مقدمة كانت مقدمة لوجود الواجب بان كان الواجب بالنسبة اليها واجبا مط فهي واجبة على نحو الوجوب الثابت لنفس الواجب فان كان الثابت له الاطلاق كان الثابت لها ايضا الوجوب المط وان كان الثابت له على نحو الاشتراط فكذا الكلام الثابت لها ايضا الوجوب المشروط وعلى هذا كانت المقدمة الغير المقدورة لها مقدمة وجودية للواجب بمعنى ان الواجب بالنسبة اليها واجب مط ~~وشرط~~ واما كون الواجب مشروطا بالنسبة اليها فانما يكون مشروطا بالنسبة الى صفة ~~الغير المقدورة بالنسبة الى ذاتها~~ القدرة لا بالنسبة الى ذات المقدمة الغير المقدورة كما في نصب السلم مثلا فان الواجب وهو الكون على السطح واجب مط بالنسبة اليه ولكنه مشروط بالنسبة الى القدرة عليه ففي المقدمة الغير المقدورة جهتان جهة ذاتها وجهة القدرة عليها فبحيث ذاتها يكون الواجب بالنسبة اليها مط وحيث صفة القدرة عليها يكون الواجب بالنسبة اليها مشروطا فالغير المقدورة داخلة في محل البحث غاية ما في الباب ان وجوبها يكون على نحو وجوب الواجب من الوجوب المشروط ولكن ليس هذا موجبا لخروجها عن محل البحث وثانيا لو فرضنا خروج الغير المقدورة عن محل البحث من جهة ان المبحوث عنه هو الواجب المط المنجز من جميع الجهات لقلنا لا بد

بسم الله الرحمن الرحيم يا علي ربّ وفقني وبالي الاولاد

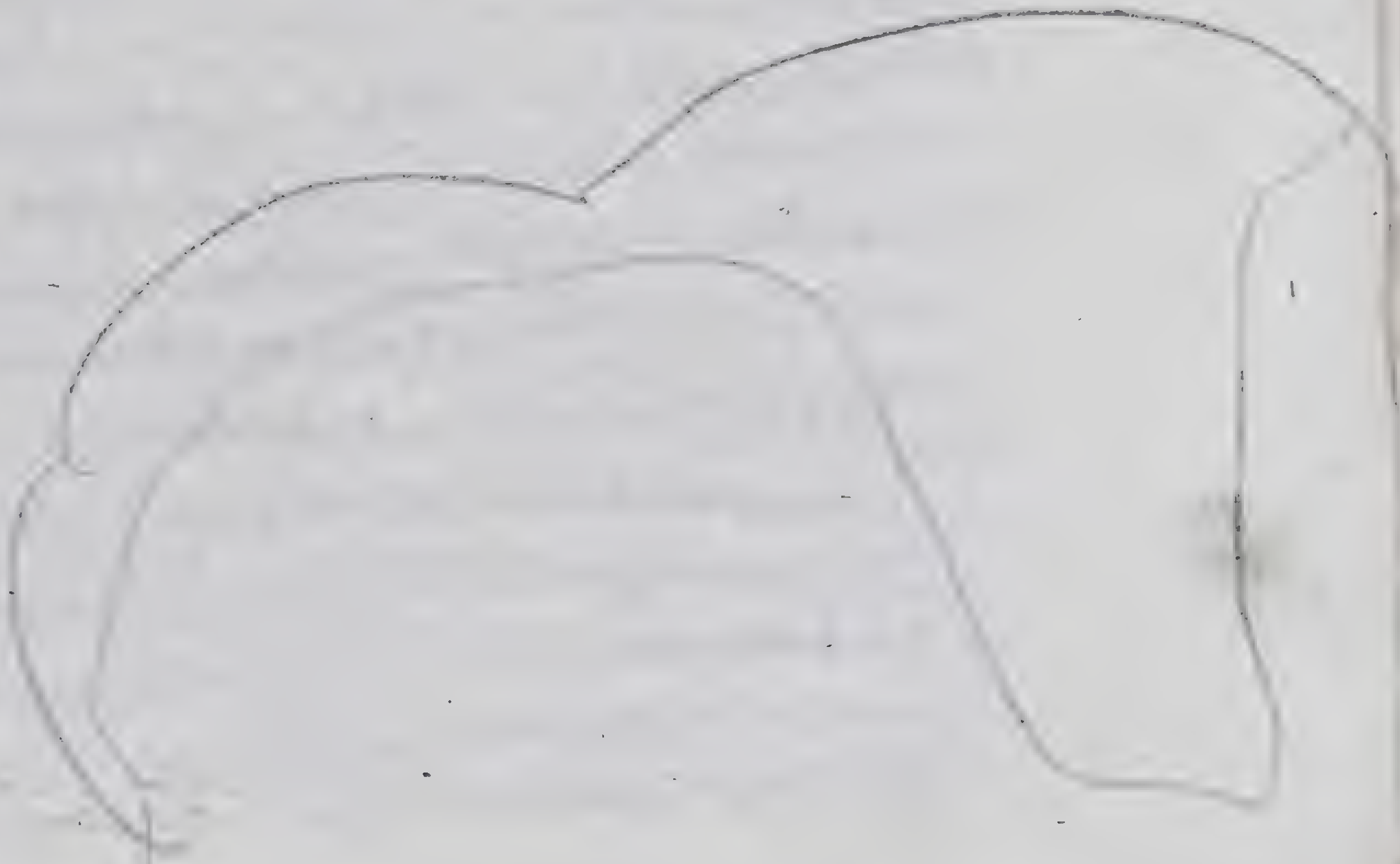
من ذا قيد المقدورة لاخراج الغير المقدورة لان الواجب المنجز من جميع الجهات قد يكون له مقدمة مقدورة
وغير المقدورة كما في المقدمات الغير المنحصرة التي يكون بعضها بل لا اقل بعض غير مقدورة كبدلية التيمم
عن الوضوء الغير المقدور فلابد من ذكر المقدورة لاخراج الغير المقدورة ولا منافاة بين ان يكون
الواجب منجزا من جميع الجهات وبين ان يكون له مقدمة غير مقدورة بالنسبة الى المقدمات الغير المنحصرة لان
اقامة البدل اعني المقدمة المقدورة مقام الغير المقدورة كاقامة التيمم مقام الوضوء يكون كافيا للتنجز
الواجب نعم الا المنافات بينهما ثابت بالنسبة الى المقدمات المنحصرة ضرورة ان الواجب لا يمكن ان
يكون منجزا من جميع الجهات وله مقدمة غير مقدورة ولكن لابد من ذكر المقدورة لاخراج الغير المقدورة بالنسبة اليها
في المقدمات الغير المنحصرة ومما ذكرنا يظهر ان ما اورده السلطان غير وارد على صاحب المعالم حيث
انه في عنوان المبحث جمع بين قوله مط وبين قوله مقدورة فقال ان الامر بالشيء مط يقتضي ايجاب
ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا واورد عليه السلطان بان الظاهر ان التقييد
بقوله مطلق لاخراج الواجب المقيد وجوبه كالحج بالنسبة الى الاستطاعة اي الامر بالشيء امرا مط
غير مقيد وجوبه بشيء يقتضي ايجاب مقدمته وح لا احتياج الى قوله مع كونه مقدورا لان الواجب
بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة واجب مقيد ثم اعتذر عنه بان يقال الا ان يكون قيد
المقدورة للتوضيح ويحتمل ان لا يكون قوله مطلقا قيدا للامر بل يكون قيدا لما لا يتم بان
يكون تعميما في افراد ما لا يتم الا به فقوله شرطا او سببا او غيرهما تفصيل له على ان يكون ما لا يتم
مطلقا بمعنى عاما شاملا للشرط والسبب وغيرهما فعلى هذا يكون قوله مقدورا محتاجا اليه لاجل
اخراج المقدمات الغير المقدورة ولكن لابد للقيد الاول لاخراج المقدمات المقدورة بالنسبة الى الواجب
المقيد انتهى مضمون ايراد السلطان اخرا ووجه الظهور ان قوله مطلقا في كلام صاحب المعالم محتمل لان
يكون بيانا لدخول كل مقدمة وجودية في المبحوث عنه بان يكون قيدا لافراد ما لا يتم الا به على ان كل ما لا يتم
الا به بمعنى كل مقدمة وجودية للواجب مشروطا كان الواجب او مطلقا واجبة بوجوبه كما احتمله الشيخ الاستاد
وعلى هذا الاحتمال كان غرضه دخول الغير المقدورة في المبحوث عنه ومحتمل لان لا يكون غرضه ادخال المقيد
الغير المقدورة في المبحوث عنه بان كانت خارجة عنه بل يكون غرضه تقييد الامر به لاخراج الامر
لا تقييد ما لا يتم فان كان غرضه الاحتمال الاول فيرد عليهم على صاحب المعالم ح الايراد بان المقدمة
الغير المقدورة بناء على هذا الاحتمال داخلة في المبحوث عنه فلم اخرجه بقيد مقدورا فيكون قوله
مقدورا مخالفا للعنوان لانه يرد عليه ما اورد عليه السلطان من ان الظاهر ان التقييد بقوله
مط الخ ~~الى~~ وحاصله ان كان غرضه الاحتمال الاول فلا يرد عليه ما اورد عليه السلطان
من ان الغير المقدورة خارجة من قيد مط فلا حاجة الى قيد مقدورا بل يرد عليه ما ذكرنا وان كان
غرضه الاحتمال الثاني فايضا لا يرد عليه ايراد السلطان لما عرفت من انه قد يكون للواجب المنجز مقدمة غير
مقدورة كما في المقدمات الغير المنحصرة فيكون قيد المقدورة محتاجا اليه وبالجملة فالمقدمة باعتبار الواجب على
ما عرفت اما مقدمة لوجوده او مقدمة لوجوبه فالواجب على الاول يسمى بالواجب المطلق كما انه على الثاني قد ثبت

بسم الله الرحمن الرحيم يا علي مدد وعجل ... الولد

86

قد ثبت بالواجب المقيد والمشروط وكلامنا الآن في بيان كل من الواجب المط والمشروط فنقول ان الواجب
المط على ما عرفه جماعة من المتقدمين وبعض من المتأخرين كالفاضل القمي قده هو ما لا يتوقف
وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والمشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وقد اورد على
هذا تعريف المط بانه ينتقض عكسه بالواجبات التي كان لها مقدمات وجودية ومقدمة او مقدمات
وجوبية كالصلوة حيث لها مقدمات وجودية كالطهارة والستر والقبلة ونحوها ومقدمة وجوبية
كالوقت فانها اي الصلوة واجب مط مع انه لم يصدق عليها حده بهذا الحد بل يصدق عليه حد المشروط
حينئذ لانه يصدق عليها ولو بالنسبة الى مقدماتها الوجودية انها واجب يتوقف وجوبه على مقدمته كالمحقق القمي وابتاعه
كالوقت يتوقف عليه وجوده فلاجل ورود هذا الايراد على الحد عدل الاساطين من المتأخرين عن هذا
الحد المشهور الى ملاحظة الاطلاق والاشتراط بالنسبة الى كل مقدمة من مقدمات الواجب على ان
الاطلاق والتقييد يكونان بالاضافة الى المقدمات نظير المتضايفين كالابوة والبنوة والقرب من حيث ان تحقق كل منهما
والبعد فكما ان القرب مثلا انما يتحقق بالاضافة الى شيء اخر يكون بعيدا فكذا الاطلاق فانه انما يكون يكون بالاضافة الى الاخر
بالاضافة الى مقدمة لا يتوقف وجوبه عليها والتقييد بالاضافة الى مقدمة اخرى يتوقف وجوبه عليها
ولذا عدلوا عن تعريف المشهور الى ان قالوا في تعريف الواجب المط كل مقدمة لا يتوقف وجوب
الواجب عليها فهو بالاضافة اليها واجب مط وكل مقدمة يتوقف وجوبه عليها فهو بالاضافة
اليها واجب مشروط فالصلوة ح بالاضافة الى الطهارة ونحوها تكون مط لعدم توقف وجوبها عليها
وبالاضافة الى الوقت ونحوه مشروطة لتوقف وجوبها عليه وبعض الافاضل لتصحيح الحد المشهور
قد زاد قيد الحيثية لكي يندفع الايراد عنه فقال ان الواجب المط ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده من حيث لا يتوقف وجوبه عليه فح يندفع عنه الايراد لان كون الواجب المط واجبا مط
انما يكون كذلك من حيث لا يتوقف وجوبه عليه ح فالصلوة بالنسبة الى الوقت ليس من حيث لا يتوقف
وجوبه عليه بل يكون من حيث توقف وجوبه عليه واورد عليه الشيخ الاستاد بان زيادة قيد الحيثية هنا مما
لا فائدة فيه لان زيادته في التعريف لاجل صحة طرده وعكسها انما ينفع لو كان قيد الحيثية قيد النفي الحد على
ان يكون فيه حيثيتان واما اذا كان قيد النفي حمل الحد على المحدود على ان لا يكون فيه الا حيثية واحدة فلا
وتوضيحه ان زيادته في الحد انما ينفع لو كان قيدا للمحمول بان يكون قيد الحيثية موجبا لتنويع المحمول كما
في تعريف الحقيقة بانه كلمة مستعملة فيما وضع له من حيث انه ما وضع له فان في المحمول في هذا التعريف
اعني قوله مستعملة حيثيتان حيثية الوضع وحيثية العلاقة اذ الاستعمال ينقسم الى الوضع والعلاقة
كما في المجاز فلو كان قيد حيثية الوضع قيد المحمول فبزيادته يخرج المجاز عن تعريف الحقيقة لان المجاز
وان كان ايضا كلمة مستعملة فيما وضع له بالوضع النوعي الا ان الاستعمال فيه ليس من حيث الوضع وانما هو من
حيث العلاقة فلا ينتقض طرد تعريف الحقيقة بالمجاز واما لو كان قيد النفي الحمل بان لم يكن

فى المحمول الاحيثية واحدة ولمان قيد الحيثية ح هو الوصف العنوانى الثابت للمحمول ليس الا نظير تقييد
حمل كلمة القيام على زيد فى قولنا زيد قائم بحيثية انه قائم لان هذه الحيثية هو هو نفس عنوان القيام الثابت
لزيد فلا ينفع لصحة التعريف لا طردا ولا عكسا لانه لم يكن فى المحمول حيثيتان حتى يكون قيد الحيثية مخرجا
لما كان فيه حيثية اخرى لكى يصح طرد التعريف وعكسه وما نحن فيه من قبيل الاخير لان قيد الحيثية فيه
انما يكون قيدا لنفس الحمل لا للمحمول اذ ليس فى المحمول اعنى ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده
حيثيتان حيثية ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وحيثية ما يتوقف الى ضرورة ان حيثية
ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده فى حد الواجب المطلق ليس الا هو الوصف العنوانى الثابت
لنفس المحمول المذكور فى حده نظير حيثية انه قائم فى قولنا زيد قائم من حيث انه قائم فحينئذ قيل فى حد
الواجب المطلق انه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده من حيث انه لا يتوقف كذلك
فيكون حمل حده اعنى ما لا يتوقف الخ عليه مقيدا بحيث ما لا يتوقف وجوبه على وجوده كما
ان حمل القيام على زيد فى زيد قائم مقيد بحيث انه قائم ومن البين ان حمل المحمول على الموضوع فى
المحمول ح جميع القضايا مقيد بالوصف العنوانى الثابت للموضوع اذ المحمول ليس الا هو الوصف العنوانى
فلا فائدة ح فى ذكر القيد الحيثية فى حد الواجب المطلق هذا ولكن يمكن ان يدفع هذا الايراد بان هذا
الحد ليس حدا حقيقيا لبيان كنهه







فى ذكر بعض الاشكالات الواردة على الواجب المطلق والمشروط واجوبتها على ما ذكره القوم

فنقول احد الاشكالات هو ان القوم ذكروا ان مقدمات الواجب المشروط سواء كانت مقدماته
وجوبية او وجودية ليست مما يجب تحصيلها ولذا قالوا فى الزكوة التى كانت واجبة
مشروطة بالنسبة الى حلول الحول بانه لا يجب قبل حلوله ابقاء قدر النصاب من المال
وجب تحصيل المقدمات الوجودية من الواجب للزم ان يكون ابقاء موضوع النصاب قبل حلول الحول
واجبا بل للزم ان يجب ابقاء موضوع المقدمات فى كل الواجبات التى كانت مشروطة بالنسبة
الى الامور الغير الاختيارية كالوقت ونحوه قبل دخول اوقاتها وليس الامر كذلك فيجوز
قبل اوقاتها اعدام موضوع المقدمات والحال ان هنا موارد عديدة قد اطبقوا فيها بوجوب
تحصيل المقدمات الوجودية من الواجب المشروط منها وجوب غسل الجنابة فى ليالى رمضان
قبل طلوع الصبح فان الصوم واجب مشروط بالنسبة الى دخول الوقت اذ دخوله مقدمة غير
تحصيل الطهارة ح مقدورة فلازمه ان لا يجب الغسل قبل الوقت حتى لا يكون الصوم واجبا على من اصبح جنبا و
بقية الاقى منه ح واجبا على من اصبح طاهرا لكن لا يجب على المكلف اعدام موضوع السؤال ولا على الى حد ابقاء موضوع
لا اجله ح لا يجب على من اصبح ح الحضر او وجوب الصوم فى رمضان فيجب الصوم على من اصبح حاضرا لكن فرضهم ان الاجماع و
الضرورة قائم على وجوب الغسل قبل طلوع الصبح كما عرفتها ووجوب طى المسافة الى الحج على
النائى عن المكة المعظمة فان وجوبه اجماعى بل ضرورى مع ان الحج واجب مشروط بالنسبة
الى دخول وقته الذى كان امرا غير اختيارى ومنها وجوب تعلم ما على المكلف فيكون هذا
نقضا على المطبقين على عدم وجوب مقدمات الواجب المشروط فان قلت ان وجوب الغسل قبل وجوب
الصوم فى هذا المورد ليس نقضا عليهم من جهة انه مستفاد من الدليلين الدال احدهما على
وجوب الصوم والاخر على اشتراط الصوم بالطهارة فلازم الدليلين هو وجوب الغسل قبل وجوب
الصوم والنقض انما يتم لو ثبت وجوب مقدمية الغسل قبل وجوب الصوم من دون ان
يكون وجوبه لازم الدليلين قلت بعد ثبوت حكم العقل على ف د وجوب المقدمة قبل وجوب
ذيها يمنع ان لازم الدليلين هو وجوبه المعلولى قبل وجوب الصوم وانما يكون لازمهما
ما ذكرنا من التوزيع استوزيع وجوب الصوم بالنسبة الى واجد الطهارة وفاقدها فيجب
الصوم ح الصوم على من اصبح طاهرا ولا يجب على من اصبح جنبا لا يجب على المسافر الذى لم ينو الاقامة
ويجب على من نوى الاقامة ومما ذكرنا ظهر بطلان ما حكاه صاحب الحاشية عن بعض الافاضل
ولعله المحقق الخونسارى من التفصيل بين الواجب المضيق اى الواجب الذى كان فعله
مستغرقا لوقته وبين غيره فعلى الاول يجب تحصيل مقدماته قبل مجيئ وقته لئلا يفوت الواجب
المضيق بعد وقته دون الثانى وعرضه ان المستفاد من دليل اشتراط المقدمة و
المضيق ح دليل وجوب الواجب هو وجوب مقدمات الواجب المضيق قبل مجيئ وقته لئلا يفوت
الواجب بعد مجيئ وقته ووجه ظهور البطلان انه بعد تسليم كون الواجبات بالنسبة الى اوقاتها
واجبات مشروطة فليس المستفاد من الدليلين هو وجوب مقدمات الواجب المضيق قبل
مجيئ وقته بل المستفاد منهما توزيع الواجب المضيق الى واجد المقدمات وفاقدها فالواجب
لم يكن واجبا على فاقد المقدمات حتى يقال يجب تحصيلها لئلا يفوت الواجب ح اما منع كون الواجبات
مشروطة بالنسبة الى اوقاتها فهو احد الاجوبة التى ذكرها القوم لدفع الاشكال وسيأتى الكلام فيه

فى الاشكالات الواردة على الواجب المطلق والمشروط واجوبتها

ومنها المرتد الفطري الذي ارتد قبل دخول اوقات الواجبات فانه بعد دخول اوقاتها مكلف بالواجبات
ومعاقب بتركها كما كان مكلفا بالاسلام مع ان تكليفه بالفروع تكليف بما لا يطاق لان الاسلام غير
مقبول منه ابدا من جهة عدم قبول توبة الفطري وصحة الفروع مشروطة بالاسلام واما انه اذا ارتد
بعد دخول اوقات الواجبات فليس تكليفه بالفروع تكليفا بما لا يطاق لان الاسلام منه وان
كان غير صحيح ايضا الا ان خطابات الواجبات بعد دخول اوقاتها وقبل ارتداده متوجهة عليه بنحو
التنجيز فيجب عليه بعد تنجز الخطابات ابقاء موضوع الاسلام فلو عصى بارتداده باختياره كان هذا غير
مناف لصحة تكليفه بالفروع اذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وحاصل النقض ان الواجبات
مشروطة بدخول اوقاتها والاسلام مقدمة لصحتها فالمرتد الفطري الذي ارتد قبل دخول اوقاتها كان
مكلفا بها بعد دخول اوقاتها مع ان تكليفه بها غير صحيح بناء على ما ذكره الاصحاب من ان مقدمات
الواجب المشروط ليست مما يجب تحصيلها لان تكليفه بها تكليف بما لا يطاق اذ التكليف بها فرع لصحتها
وصحتها موقوفة على الاسلام الذي غير مقبول منه الى يوم القيمة هذا خلف واما اذا قيل بان مقدمات
الواجب المشروط مما يجب تحصيلها فان تكليفه بها ليس تكليفا بما لا يطاق لانه يجب عليه قبل
دخول اوقات الواجبات ابقاء موضوع الاسلام مع اعدامه عصيانا يصح تكليفه بها من جهة
ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار هذا ومنها تكليف الكفار بقضاء ما فات منهم من
الواجبات قبل مضي اوقاتها فان قضاء ما فات من الواجبات نظرا الى قوله اقض ما فات مشروط
بمضي اوقات الواجبات حيث ان قبل دخول اوقاتها تكليفين مشروطين احدهما التكليف بالاداء
الواجبات بعد دخول اوقاتها وثانيهما التكليف بقضائها بعد مضي اوقاتها فاذا دخل اوقاتها
فقد تنجز احد التكليفين وبقي التكليف الاخر مشروطا حتى اذا مضى اوقاتها تنجز التكليف
الاخر فعلى هذا ان الكفار مكلفين بالقضاء كما كان مكلفين بالاداء مع ان تكليفهم
بالقضاء غير صحيح بناء على ما ذكروه من ان المقدمات الوجودية من الواجب المشروط ليست مما
يجب تحصيلها لكونه تكليفا بما لا يطاق اذ القضاء غير صحيح منهم حال الكفر وان اسلموا لم
يبق موضوع القضاء نظرا الى ان الاسلام يجب ما سبق واما اذا قيل بان مقدمات
الواجب المشروط مما يجب تحصيلها فتكليفهم بالقضاء صحيح وليس تكليفا بما لا يطاق لانه
يجب عليهم قبل مضي اوقات الواجبات بالاسلام مع ابقاء موضوع الكفر عصيانا فيصح تكليفهم
بالقضاء لكون الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ومنها تكليف الجاهل المقصر بالواجبات
ومعاقبته على تركها حيث انهم قد حكموا بان الجاهل كالعامد فان تعلم المسائل واحكام الواجبات كان
مقدمة للواجبات التي كانت مشروطة بدخول اوقاتها فلو عصى بتركه التعلم الذي كان وجوبه
مقدميا لها لان معاقبا بتركها او تركه جزئها او شرطها في اوقاتها فح لو قيل بان مقدمات الواجب
المشروط ليست مما يجب تحصيلها كما اطبق عليه الاصحاب كان تكليفه بها غير صحيح لكونه تكليفا بما لا
يطاق اذ قبل دخول اوقاتها لم يتوجه عليه خطاب بها بنحو التنجيز حتى يجب عليه تحصيل مقدماتها اعني
التعلم بها وبعد دخول اوقاتها كان جاهلا بها فلا يصح عليه التكليف بها واما لو قيل بان
مقدمات الواجب المشروط كانت مما يجب تحصيلها فيصح عليه التكليف بها جزما لانه يجب عليه
تعلم المسائل قبل اوقاتها وتركه باختياره غير مناف لصحة التكليف اذ الامتناع بالاختيار

ابقاء موضوع الكفر صحيح





لا ينافي الاختيار ومنها تكليف الغاصب الداخل في الدار المغصوبة بترك الغصب
في زمان الخروج منها وفي زمان الوقوف والتوسط وغيرها من جميع الحالات يتوجه عليه خطاب لا تغصب فانه
على ان وجوب ترك الغصب في زمان خروج الغاصب عما غصبه مشروط بابتلائه بالغصب كما ان وجوب
جميع الواجبات مشروط بابتلاء المكلف بها ومعناه انه ان ابتلاء المكلف بها فيتنجز عليه الخطاب
والا فلا فعلى هذا كان تكليفه بترك الغصب حين خروجه عما غصبه تكليفا بما لا يطاق ان لم نقل
بوجوب ترك مقدمته اولا اعني ترك دخوله فيما غصبه بناء على ما ذكروه من عدم وجوب مقدمات الواجب
المشروط اولا واما لو قلنا بوجوبها فتكليفه به ليس تكليفا بما لا يطاق لانه بسوء اختياره ترك المقدمة
بالتزامه الدخول فيما غصبه والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ومنها ما ذكره القوم من وجوب
ترك النوم الثاني على الجنب مقدمة لحفظ الغسل قبل الفجر فيما اذا علم بتركه اذا نام ثانيا فان هذا
بناء على ان يكون وجوب الغسل نفسيا لا يتم الا اذا قيل بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط و
منها ضرورة وجوب طي المسافة للحج مع ان الحج واجب مشروط بدخول وقته ومنها وجوب تعلم المسائل
قبل البلوغ مقدمة مع انها بعد لم تجب ومنها وجوب تعلم احكام السفر عند ارادة السفر على قول
بعض وقد اجيب عن هذا الاشكال الاول بوجوه الاول ما ذكره بعض الاصحاب من ان الواجبات الموقتة
ليست مشروطة بالنسبة الى اوقاتها حتى لا يجب تحصيل مقدماتها لكي يرد النقض بتلك الموارد المذكورة بل
انما تكون بالنسبة اليها واجبات مطلقة فيجب تحصيل مقدماتها وذلك لان الوقت كالمكان انما
يكون قيدا للفعل لا للوجوب فيكون قوله صل وقت الظهر مثل قوله صل في المسجد فكما ان الصلوة
بالنسبة الى المسجد مطلق لكونه قيدا للفعل الصلوة لا لوجوبها وكذا الكلام في صل وقت الظهر
لان الزمان والمكان من قيود الفعل لا قيود الطلب وفيه اولا ان هذا انما يتم لو كان الاطلاق
والاشتراط من صفات اللفظ فح لحصل الفرق بين قوله ان دخل الوقت فصل الظهر وبين
قوله صل وقت الظهر حيث ان لفظ الاول يقتضي الاشتراط والثاني الاطلاق
ولكنك قد عرفت انفا من ذكر المائز بين الاطلاق والاشتراط بحسب المعنى ان الامر ليس
كذلك بل انهما من صفات الطلب والمعنى حيث ان مائز الاطلاق هو عدم توقف الوجوب
والمصلحة والطلب فيه على امر غير حاصل والاشتراط بخلافه وهو توقف الوجوب فيه
على امر غير حاصل فعلا وعلى هذا كيف يقال ان الواجبات مطلقة بالنسبة الى اوقاتها
مع ان التوقف المذكور موجود فيها ضرورة ان وجوب الصلوة الظهر مثلا وطلبها والمصلحة
فيها موقوف على الاتفاق وجود وقت الظهر حيث انه لا يقوم المصلحة بالصلوة قبل
الظهر والحاصل ان المصلحة في الواجب اما ان تكون حاصلة بالفعل من دون ان تكون معلقة
على امر اخر فهذا القسم من الواجب واجب مطلق حيث ان المصلحة فيه ثابتة بالفعل بلا انتظار
امر اخر او تكون معلقة على امر اخر بان كان للمصلحة فيه انتظار امر اخر فهذا واجب مشروط
ومن البين ان الموقتات من القسم الاخير لضرورة ان المصلحة فيها غير ثابتة بالفعل بل تكون
موقوفة على دخول اوقاتها بحيث لا مصلحة فيها قبل دخول اوقاتها ولو ان ما كان في الصلوة الظهر فان
المصلحة فيها معلقة على دخول وقت الظهر بحيث لا مصلحة لها قبل دخوله ومن هنا ظهر الفرق

بين توقيت الواجب بالزمان وبين توقيته بالمكان كقوله صلّ في المسجد حيث ان الواجب في الثاني
فقط اذ المصلحة في الواجب حينئذ ثابتة بالفعل من دون كونها معلقة على امر افرضوه فان المصلحة
في الصلوة الموقتة بالمسجد ثابتة بالفعل من دون ان تكون لها حالة انتظار امر آخر فالحكم خاوي
لان قياس التوقيت بالزمان على التوقيت بالمكان مع الفارق وثانيا ان الاجماع قائم
على ان الواجبات الموقتة بالاوقات مشروطة ليست بمطلقات بالنسبة الى الاوقات
ولم يقل احد انها بالنسبة الى الوقت مطلقة فكيف يصح ان يقال ان الوقت قيد للفعل
لا الطلب فيكون الواجب الموقت مطلقا بل انهم اطبقوا على انها بالنسبة الى اوقاتها مشروطة
ولذا قالوا بان للمستطيع اتمام موضوع الاستطاعة قبل خروج القافلة وقبل وقت الحج
فلو كان الحج واجبا مطلقا بالنسبة الى دخول وقت ذي الحجة لكان ان لا يجوز له اعدام
الاستطاعة وهكذا قالوا بان الوضوء الذي قبل الوقت بنية الوجوب غير جائز مع ان الوقت لو كان
قيدا للفعل وكان الوضوء واجبا مطلقا غير مشروط بدخول الوقت لكان اللازم جواز الوضوء بنية الوجوب
قبل الوقت وبالجملة انهم اجمعوا على ان الواجبات بالنسبة الى اوقاتها مشروطات لا مطلقات ولم يقل
احد منهم على وجوب مقدماتها قبل الوقت الا في الواجب المضيق حيث قال بعضهم بوجوب مقدماته
قبل الوقت ولكنا قد اجبنا عنه بما عرفت من ترجيح الواجب المضيق الى واجد المقدمات وفاقدها
وثالثا ان هذا الجواب غير مطرد في جميع الموارد المنقوضة لانه غير آت في مقدمات الحرام
كالتوسط في الدار المغصوبة ونحوه اذ الحرام لا يكون موقتا بوقت حتى يقال فيه بان الوقت قيد
للفعل وانما يكون موقتا بابتلاء المكلف به واشتراطه انما يكون بالنسبة الى الابتلاء وعدمه
الثاني من الاجوبة هو ما ذكره صاحب الفصول من ان الواجب في تلك الموارد المنقوضة ونحوها
من الواجب المعلق وحاصله ان وجوب كل مقدمة كانت واجبة قبل وجوب ذيها هو وجوب
مطلق تعليقي وهذا الجواب قريب بالجواب الاول الا ان الفرق بينهما حاصل من جهة ان الاول يختص
بالموقتات حيث قال ان الوقت قيد للفعل لا الوجوب والثاني اعم من الواجب المقيد بالوقت او
بغيره وفي الموقت على تقدير الجواب الاول يكون فعل الواجب مقيدا بالوقت وعلى تقدير الجواب
الثاني يكون الواجب مقيدا او معلقا على تقدير الوقت ايضا ولكن هذا الجواب انما هو مبني  لا على الوقت
على صحة اصل الواجب التعليقي ولقد مر في مسئلة البرائة ما يدل على فساد اصل الواجب التعليقي
وسيأتي ايضا عن قريب بيان فساده وملخصه اجمالا هو انا لا نتعقل واجبا سوى القسمين
من الواجب المطلق والمشروط بعد ما ثبت من ان الاطلاق والاشتراط من صفات المعنى والحاصل
ما سيأتي من انه يرد على اصل التعليقي الذي ذكره صاحب الفصول ما يرد على الجواب الاول من
الايراد الاول وتوضيحه ما سيأتي بيانه ان شاء الله الثالث ان يقال ان وجوب المقدمات
في تلك الموارد المنقوضة نفسي كما ذكره العلامة في غسل ليالي رمضان والمحقق الاردبيلي ره في
تعلم المسائل حيث قال ان التعلم واجب نفسي والعقاب المتوجه على الجاهل المقصر انما يكون  لاجل
ترك التعلم لا لاجل ترك العبادات وفيه ان الاشكال انما يرد من حيث كون وجوب المقدمات
نفسيا مقدميا لا من حيث كون وجوبها نفسيا والمقدمات في تلك الموارد وجوبه مقدمي ايضا مع انا

انه يرد على اصل التعليقي الذي ذكره صاحب الفصول الايراد الاول الذي اورد على الجواب الاول من



١٩

في الجواب عن الاشكالات الواردة في موارد عديدة

مع انا نمنع نفسية وجوب الغسل وساير المقدمات في تلك الموارد ولذا اطبقوا على وجوب الكفارة
وقضاء الصوم على الجنب التارك للغسل قبل الفجر وهذا دليل على ان وجوب الغسل مقدمي للصوم لا انه نفسي و
الا فلا معنى لاطباقهم على وجوب الكفارة والقضاء كما لا معنى لوجوب الغسل آخر الليل بل اللازم من نفسية
وجوبه جواز تقديمه من اول الليل واما ما ذكره الاردبيلي ره فهو وان كان دعوى مسموعا نافعا لان دعوى
نفسية وجوب التعلم من جهة توجه العقاب على المكلف لاجل تركه لا لاجل استلزامه ترك المسائل مسئلة عقلية
كلامية فلمدعيها ان يدعي ان ثبت الاجماع على خلافها الا ان الاجماع في المقام قد تحقق على مقدمية
وجوب التعلم لانه لا اعتبار على الاجماع في المسائل العقلية الا ان الاشكال الذي ذكرناه انما هو وارد على
الاصوليين القائلين بان وجوب التعلم وجوب مقدمي لا على الاردبيلي القائل بنفسية وجوبه والحاصل
الايراد على الجواب الثالث ان نفسية وجوب المقدمة اما انه مسلم ولكنه غير نافع كما في غسل ليالي رمضان لما
عرفت من اطباقهم على مقدمية وجوبها ايضا او العكس كما في وجوب التعلم حيث انهم اجمعوا على مقدمية
وجوبه الرابع ما ذكره الشيخ استاد الاساتيد على ما حكي عنه ويستفاد من كلام المحقق الخوانساري من منع عدم
وجوب تحصيل المقدمات للواجب المشروط على سبيل الاطلاق بل ان تحصيلها واجب في بعض الموارد  الوجودية المشروط
وهو فيما اذا لم يكن شرط الوجوب ممنوعا للمكلف بل كان ممنوعا للفعل والحاصل ان شرط
الواجب المشروط اما ان يكون نظير السفر والحضر ممنوعا للمكلف او يكون ممنوعا للفعل اما
حقيقة كالزمان والمكان حيث ان الوقت الظاهر الذي كان شرطا للصلوة الواجب المشروط
به مثلا ينوع الصلوة حقيقة الى نوعين او باعتبار المشروط فيقوله ان جائك زيد فاكرمه
فان مجيء زيد ينوع الاكرام باعتبار فان كان الشرط من قبيل الاول فلا يجب المقدمات الوجودية
للواجب المشروط قبل حصول شرط الوجوبية اذ ليس قبله واجب ولا تكليف حتى يجب المقدمات
واما ان كان من قبيل الاخيرين كما في الموارد المنقوضة فقد ادعى الشيخ الاستاد بوجوب مقدماته
الواجب المشروط قبل الشرط وذلك اذ العقل بعد صدور الخطاب يحكم بوجوب مقدمات الواجب
المشروط قبل مجيء وقته لئلا يقع المكلف بعد دخول وقته في مهلكة ترك امتثاله حيثما
يعجز عنه لانه لو عجز عن امتثاله بعد دخول وقته بسبب ترك مقدماته قبل دخول الوقت صح ان
يذمه العقلاء على ترك امتثاله فذمهم دليل على حكم العقل بوجوب مقدماته قبل وقته كان
قلت ان هذا مناف لاتفاق القوم على ان القدرة على الفعل كالعقل والبلوغ من شرائط
التكليف لان العقل بعد اشتراط التكليف بالقدرة يحكم بقبح تكليف العاجز فلا
تكليف على غير القادر حتى يجب المقدمات قبل دخول الوقت قلت ان القدرة على ما
ذكرناه انفا ليس من شرائط التكليف وانما هو من شرائط تنجز التكليف وبعبارة اخرى
انه شرط المؤاخذة بالواجب والمفروض ان شرط القدرة ليس شرطا شرعيا بل انما يكون شرطا عقليا
حيث انما يحكم باشتراط القدرة للمؤاخذة العقل فعلى هذا كان حكم العقل هو حكمه على اشتراط القدرة
المطلقة للمؤاخذة دون القدرة الخاصة ومعنى اشتراط القدرة المطلقة هو ان شرط صحة المؤاخذة على
ترك اتيان الواجب هو القدرة على اتيانه في زمان من حين صدور الخطاب ولو قبل دخول وقت الواجب الى
انقضاء وقته يعني ان العقل اذا حكم على اشتراط القدرة للمؤاخذة فهو يحكم بان القدرة في زمان واحد
من ازمنة صدور الخطاب الى زمان انقضاء وقت الواجب يكفي في صحة المؤاخذة على ترك اتيانه
لانه لا تكليف ايضا لاتفاقهم على اشتراط التكليف بالقدرة

وحاصله ان وجه ما ادعاه الشيخ هو بناء العقلاء حيث ان بنائهم على وجوب المقدمات الوجودية للواجب المشروط قبل دخول وقته

العقل

وحاصله انه قبل دخول وقت الواجب المشروط وان كان قادرا على اتيانه الا انه ليس هنا واجب ولا تكليف وبعد دخول وقته فلم يكن قادرا على اتيانها فلا تكليف

وانما لا يصح المؤاخذة على ترك اتيانه لو خلق المكلف عاجزا عن اتيانه بان كان غير قادر على اتيانه من حين صدور الخطاب قبل دخول وقت الواجب الى انقضاء وقته ولكن لو كان قادرا على اتيانه في زمان من الازمنة ولو قبل دخول وقته ثم طرا العجز عن اتيانه فيصح المؤاخذة عند العقل جزما واما القدرة الخاصة بمعنى القدرة على اتيانه بعد دخول وقت الواجب فليس شرطا للمؤاخذة حتى يقال ان قبح تكليف العاجز ينافي وجوب اتيان المقدمة قبل الوقت فان قلت لو بني على اشتراط القدرة المطلقة لكن يجب المقدمات قبل الوقت لازم ان يصح نية وجوب الوضوء قبل دخول وقت الصلوة لانه لما وجب الوضوء مع القدرة عليه قبل دخول وقت الصلوة فلا بد من ان يصح نية وجوبه قبل الوقت مع ان نية وجوب الوضوء قبل دخول وقت الصلوة باطل بالاجماع قلت هب ان لازم اشتراط القدرة المطلقة هو صحة نية وجوب الوضوء قبل الوقت الا ان النص من الكتاب والسنة قد دل في خصوص الوضوء على اشتراط القدرة الخاصة بمعنى ان الدليل قد دل على انه قد اشترط في خصوص شرطان احدهما دخول وقت الصلوة حيث ان دخول وقتها كما يكون شرطا للصلوة كذلك يكون شرطا للوضوء ويدل عليه قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الخ اي اذا دخل وقت الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقوله ع اذا دخل وقت الصلوة وجب الطهور والصلوة وهذا الشرط غير مختص بالوضوء بل انه يجري في جميع المقدمات للموقتات فان الوقت حينئذ يكون شرطا لذي المقدمة فيكون شرطا للمقدمة ايضا فبناء على هذا الشرط لم يثبت اشتراط القدرة الخاصة اذ للعقل مع كون الوقت شرطا للمقدمة وذيها يقنع باشتراط قدرتها اي القدرة المطلقة لصحة المؤاخذة فيحكم بوجوب المقدمة قبل دخول وقت ذيها وثانيهما اشتراط القدرة الخاصة مضافا الى اشتراط الوقت ويدل عليه قوله تعالى وان لم تجدوا ماء فتيمموا فانه يستفاد منه بدلالة الاقتضاء جملة محذوفة تدل على اشتراط القدرة الخاصة في خصوص الوضوء وهو قوله ان تجدوا ماء فاغسلوا وجوهكم حيث قد علق غسل الوجوه على وجدان الماء فالمستفاد منه انك ان كنت قادرا على وجدان الماء بعد دخول وقت الصلوة فتوضأ فان قلت ان حكم العقل بوجوب المقدمة قبل دخول وقت ذيها يستلزم جواز تقدم المعلول على العلة حيث ان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها لكون وجوبها ناشئا من وجوبه فالحكم بوجوبها قبل دخول وقت وجوب ذيها مستلزم لتقدم المعلول على العلة وهو محال عقلا قلت ان هذا مسلم لو قلنا ان وجوب المقدمة قبل مجيء وقت ذيها وجوب معلولي شرعي ولكنا نقول ان وجوبها عقلي ارشادي لدفع ضرر ترك ذي المقدمة عنه وقته ومعناه ان العقل ارشادا لدفع الضرر يحكم بوجوب المقدمة قبل وقته لئلا يقع المكلف في مهلكة ترك ذي المقدمة من جهة انه غير قادر على اتيانه في وقته فعلى هذا ليس وجوبها وجوبا شرعيا معلوليا حتى يلزم من الحكم بوجوبها قبل وقته جواز تقدم المعلول على العلة بل انما يكون وجوبها عقليا ارشاديا ووجوبا عقليا ارشاديا يندفع به شبهة تقدم المعلول على العلة ولا يرد على جواب [illegible] الا انه يرد عليه بان وجوب المقدمة قبل الوقت اذا كان وجوبا عقليا ارشاديا كيف يصح نية التقرب بالمقدمة حينئذ كانت من قبيل الغسل والحج اذ نية التقرب بها تحتاج الى الامر الشرعي وبالجملة فملخص جوابه على هذا التقرير ان بناء العقل والعقلاء على وجوب المقدمات الوجودية للواجب الموقت بناء على ان القدرة شرط عقلي للمؤاخذة لا شرط شرعي للتكليف فيكون الشرط هو القدرة المطلقة وقد يقرر الجواب بوجه اخر غير ما ذكرناه كما قرره به بعض اتباعه وهو ان ترك

بعد صدور الخطاب

بسبب العجز ... مقدمته ولم يوجد ... لا للتكليف

وهكذا العقل

الوضوء

يجوز ان يقال ان العقل





ترك المقدمة قبل وقت ذيها تفويت للتكليف في وقته الآتي وتفويت التكليف قبيح كقبح تفويت المكلف به في وقته الى حد الى ان الوقت المكلف الواجب المكلف به كما اذا دخل وقت التكليف بالواجب وهو فوته بسوء اختياره كان هذا قبيحا وحراما كذا الوقت التكليف بان يعمل قبل وقت التكليف عملا به لا يتوجه عليه التكليف بعد الوقت كما اذا ترك المقدمة قبل وقت الواجب كان هذا ايضا قبيحا وحراما فلا بد من وجوب المقدمة قبل الوقت حتى لا يلزم تفويت التكليف والفرق بين التقريرين من جواب الشيخ الاستاد واضح غير خفي حيث ان وجوب المقدمة على الثاني غير مبتن على مقدمية المقدمة بل على قبح تفويت التكليف بخلاف الاول فانه مبتن عليها وكيف كان ففيما ذكره من الجواب عن موارد النقض على كلا التقريرين نظر اما ما ذكر اولا من ان القدرة شرط للمؤاخذة لا التكليف فلا يكتفي العقل بالقدرة المطلقة الخ ففيه ان هذا مناف لاتفاق العدلية على ان القدرة شرط للتكليف لا للتنجز ولازم ذلك هو اشتراط القدرة الخاصة في صحة التكليف لا المطلقة كما ان لازم كونها شرطا للمؤاخذة هو اشتراط القدرة المطلقة لا الخاصة ولا يخفى لك ان المعنى من جهة كونها شرطا للتكليف بل للمؤاخذة والعقاب لمنافاته لاصل العدلية من اعتبار وصف الاختيار والمقدورية في الفعل الذي يتعلق به التكليف في نفسه وثانيا واما ما ذكره ثانيا من انه يستفاد من قوله تعالى وان لم تجدوا ماء جملة محذوفة تدل على اشتراط القدرة الخاصة في خصوص الوضوء ففيه اولا منع الاستفادة لان الآية انما تكون في مقام جعل موضوع بدل التيمم حيث ان موضوعه انما يكون فيما اذا لم يجد الماء ومفهومه انه اذا وجد الماء فليس فيه جعل موضوع التيمم فلا يستفاد من الآية وجوب الوضوء على تقدير وجدان الماء حتى يستفاد منها اشتراط القدرة الخاصة في الوضوء نعم ان الاستفادة ذلك انما يصح لو كان مفهومه وجوب الوضوء على تقدير وجدان الماء ولكن قد عرفت ان مفهومه عدم جواز التيمم على ذلك التقدير واما وجوب الوضوء فليست الآية ناظرة اليه وثانيا على فرض تسليم الاستفادة بل ولو صرح في الآية بوجوب الوضوء على تقدير وجدان الماء فيمنع ان المستفاد منه اشتراط القدرة الخاصة في الوضوء لاحتمال ان يكون اشتراط القدرة على طبق حكم العقل على اشتراط القدرة المطلقة دون القدرة الخاصة واما ما ذكره ثالثا من ان وجوب المقدمة عقلي ارشادي فهو صحيح بحيث يندفع به شبهة تقدم المعلول على العلة الا انه يرد عليه ما ذكرناه سابقا من انه لا يصح نية التقرب بالمقدمة حينئذ كانت عبادة هذا واما التقرير الثاني من الجواب فهو ان حرمة تفويت التكليف ان استفاد من بناء العقلاء فيأتي الجواب عنه واما ان استفاد من الاخبار ففيه ان حرمته حرمة الفاعلي من حيث التجري وسوء السريرة لا لاجل حرمة الفعل حتى يترتب عليه العقاب هذا الذي من الاجوبة هو ما نقول من ان وجوب المقدمات الوجودية في الموارد المنقوضة واجبة بالوجوب الشرعي لا العقلي الارشادي كما ذكره الشيخ ره ولكن وجوبها عندنا واسطة بين الغيري المعلولي وبين النفسي الاصلي ونسميه بالوجوب التهيئي ووجه كون وجوبها واسطة بينهما فهو انه يمكن ان يقال انه غيري من جهة ان حكمة اعتبار وجوبها فعل ذيها ونفسي من جهة ان وجوبها غير حادث بحدوث ذيها بل كان مستفادا من الخطاب المستقل الاصلي وسياتي توضيحه الى ان انها واجبة بالوجوب التهيئي الذي دل عليه الدليل اما الخطاب الشرعي او بيان العقل بان دل الدليل العقلي لا فيه في جواز التكليف

[illegible]

في المبادي الاولية بيان من شرائط التكليف ان يكون الفعل اختياريا مقدورا الف على وجوده وعدمه ان الفعل الاختياري الغير العمدي لا يتصف بالحسن والقبح المتوقف عليهما التكليف عند اهل العدل والتقبيح بخلاف الافعال الصادرة من البهائم فانها لا تتصف بهما ولا بالمصالح المنوطة بها فكيف يقال ان القدرة ليست شرطا للتكليف بل انما هي شرط لصحة المؤاخذة وكيف ... من ان المصالح التي ... الا ان حيث لا تتوقف على القدرة بل على التبليغ والعقل ... الشرائط الشرعية ... فان قلت نحن لا نقول بان القدرة ليست شرطا للتكليف بل نقول ان الشرط هي القدرة المطلقة ... لا القدرة الخاصة ... قلت لا معنى لكون القدرة ... لا فيه في جواز التكليف ...

او الشرع على ان الله انه يجب قبل مجيء وقت الواجب التهيئي تهيئه بايجاد مقدمته نظير دلالة الدليل
على وجوب السبق والرماية فانهما في الظاهر لهو ولعب الا ان وجوبهما للتهيئ على الجهاد والحرب
ولكن الحكم بالوجوب التهيئي للمقدمات قبل الوقت انما يكون فيما اذا دل عليه الدليل عقليا كان
الدليل او شرعيا وميزان دلالة الدليل العقلي عليه انما يكون فيما اذا كان الوقت مضيقا
لايجاد الواجب ومقدمته معا فيه ولكان خطاب الواجب متوجها على جماعة ازيد من واحد فح
لابد اما ان يقال بالتوزيع بان كان الواجب في وقته واجبا على من كان واجدا للمقدمة وغير
واجب على من كان فاقدا لها كما يقال بوجوب الصوم الواجب على من اصبح طاهرا وعدم وجوبه
على من اصبح جنبا او يقال بمقالة صاحب الفصول من ان الوقت قيد للواجب لا للوجوب
فيكون وجوب المقدمة قبل الوقت تعليقيا او يقال بمقالتنا من وجوب المقدمة قبل
الوقت بالوجوب التهيئي اما القول بالتوزيع فقد عرفت بطلانه بما ذكرنا من ان النص و
الاجماع دل على ان الصوم واجب مطلقا سواء كان في حال الجنب او في حال الطهارة فاذن لابد
من ايجاد الغسل قبله واما مقالة صاحب الفصول فايضا قد عرفت بطلانه بانا لا نتعقل
كون الزمان قيدا للواجب دون الوجوب فصار الامر منحصرا الى ان يقال بما ذكرناه من ان
المقدمة في المضيقات واجبة قبل الوقت بالوجوب التهيئي واما سائر الاجوبة فلا بد ان
يرجع الى ما ذكرنا من الوجوب التهيئي والا فقد عرفت بطلانها كبطلان جواب صاحب الفصول
هذا انما يكون في المضيقات التي كان الخطاب فيها متوجها على جماعة واما اذا كان متوجها
على شخص واحد كما في الاوامر العرفية فح فالقرينة العقلية المقامية تدل على
وجوب المقدمة قبل الوقت تهيئا اذ المفروض ان طلب الواحد غير قابل للتوزيع الخطاب بالنسبة
اليه لان الخطاب متوجه عليه في جميع الاحوال واما ميزان دلالة الدليل العقلي على الوجوب
التهيئي تهيئيا اذا دل النص او الاجماع على الوجوب التهيئي في الموسعات اي في الواجبات التي
كان وقتها موسعا لايجاد الواجب ومقدمته معا فيه كما اذا دل الدليل الشرعي من انه يجب على
او دل الاجماع على ان المقدمة فيها واجب قبل الوقت بالوجوب التهيئي فعلى هذا الحصر وجه
في الموارد المنقوضة احد الميزانين كما وجه ميزان الدليل العقلي في مورد النقض بعضها
الكافر ونحوه فلنحكم فيه بوجوب المقدمة تهيئا وبه يحصل التفصي عن الاشكال فيها والا فلا
نحكم بوجوبها تهيئا ولكن احد الميزانين موجود فيها بجميعها جزما تحقيقا بل ولاجل زيادة التوضيح
على الجواب الذي ذكرناه ينبغي التنبيه على امور الاول ان وجوب المقدمة بالوجوب التهيئي ليس
وجوبا غيريا معلوليا ولا نفسيا بل تهيئي واسطة بينهما اما انه ليس بمعلولي غيري لان الوجوب
المعلولي انما يكون وجوبه حادثا من وجود وجوب الغير بان لم يكن مستفادا من دليل مستقل
بل انما يكون مستفادا من الخطاب الدال على وجوب ذي المقدمة ومن البين ان الوجوب
التهيئي ليس كذلك لانه قبل وجود وجوب ذي المقدمة بسبب عدم مجيء وقته كانت المقدمة
واجبة بالوجوب التهيئي الذي دل عليه الدليل المستقل واما انه ليس بنفسي فلانه وان
دل على وجوبه دليل مستقل الا ان حكمة اعتباره وجوب الغير بمعنى ان الدليل المستقل دل
على وجوبه لاجل التهيئ للغير فعلى هذا كان وجوبه واسطة بينهما يمكن ان يقال انه غيري لان



91

في تنبيهات الواجب التهيئي

لان حكمة اعتباره وجوب الغير ويمكن ان يكون نفسيا لانه مستفاد من خطاب مستقل الثاني ان ترتب
العقاب على ترك الواجب بالوجوب التهيئي وعدمه مبني على ان تهيئته للغير علة للامر به او انه حكمة
الواجب التهيئي او حكمة له فان قلنا بالاول اي كون التهيئة علة للامر به فلا عقاب على تركه لان
الغرض من وجوب ذلك الواجب التهيئي والامر به هو نفس التهيئة بالنسبة الى الغير فالعقاب
على ترك الغير لا على تركه وان قلنا بالثاني فالعقاب ثابت على تركه ولكن الحق على ما عرفت
هو الاول لان سبب الامر به انما هو تهيئته للغير والا فلا معنى للامر به فح لا يتوجه العقاب على
تركه الثالث ان الواجب بالوجوب التهيئي هل يكون واجبا موسعا بان يجب من اول زمانه
الذي يحصل به التهيئة الى اخر زمانه او يكون مضيقا مختصا باخر زمان الامكان كالغسل في
ليلة يوم يجب فيه الصوم فانه على القول بوجوبه التهيئي هل يجب من اول الليل الى اخره فيجوز
على القاعدة بنية الوجوب من اوله الى اخره او لا يجب بل يكون وجوبه مضيقا بما اذا بقي لطلوع
الفجر بمقدار ما يغتسل الجنب وذهب الى الاول المحقق الاردبيلي ره وجماعة والى الثاني
المشهور والقاعدة تقتضي الاول اذ الغسل اذا كان واجبا تهيئا فيجب في كل زمان يحصل
به التهيئة من اول الليل الى اخره فاذن لا بد من توجيه ما ينسب الى المشهور وقد يوجه
للمشهور بان القاعدة وان كانت مقتضية لكون الواجب التهيئي واجبا موسعا الا ان
الغسل ونحوه قد خرج عن مقتضى القاعدة بسبب الاجماع القائم على انه مضيق بما اذا بقي لطلوع الفجر
بمقدار ما يغتسل الجنب وهذا الوجه ضعيف لمنع تحقق الاجماع ولكن قد ذكر الشيخ الاستاد ره لقول
المشهور مستندا وهو ان العقل لاجل دفع مضرة ترك الواجب في وقته انما يحكم بوجوب ما كان
مقدمة له قبل الوقت واما ما ليس مقدمة له فلا يحكم العقل بوجوبه ومن البين ان عنوان المقدمة
في الزمانيات والتدريجيات انما يصدق على المقدار من الزمان الباقي الذي يحصل به المقدمة
واما الازيد منه فلا يصدق عليه المقدمة كما في غسل الجنب في ليالي رمضان حيث ان
الغسل انما يكون مقدمة لوجوب الصوم بالنسبة الى مقدار ما يغتسل من الزمان واما بالنسبة
الى الازيد منه الى اول الليل فليس بمقدمة وذلك لان معنى المقدمة اعني ما يلزم
من عدمه عدم ذي المقدمة انما يصدق على الغسل بالنسبة الى ما اذا بقي لطلوع
الفجر بمقدار ما يغتسل اذ من عدم الغسل في هذا الزمان يلزم عدم الصوم الصحيح
واما الغسل في غير هذا الزمان الى اول الليل فلا يصدق عليه انه يلزم من عدمه عدم
الصوم لجواز وجود الغسل في اخر الزمان من الليل فعلى هذا يرد عليه النقض بما فان قلت ح
بالمقدمات المتعددة لحصول ذي المقدمة كنصب السلم مثلا لحصول الامر بالكون على السطح حيث
ان كل واحد منها ليس بمقدمة من جهة انه لا يلزم من عدمه العدم لجواز حصول ذي المقدمة بالمقدمة
الاخرى كما يرد عليه ايضا النقض بالواجب الموسع بعد دخول وقته كالوضوء فانه لا يلزم من عدمه
في اول الوقت عدم الصلوة لجواز حصوله في وقت اخر قلت اما المقدمات الغير المنحصرة فلما كان كل واحد
منها مقدمة في عرض الاخرى ولا ترجيح في البين قلنا ان المقدمة لحصول المطلوب فيها انما هو القدر المشترك
فيكون المقدمة فيها على سبيل التعيين هو القدر المشترك وكل واحدة منها مقدمة لحصول المطلوب على سبيل

التنجيز بخلاف ما لو قيل فيه من الزمانيات فانه ليس فيه مقدمات لكل واحدة منها في عرض الاخر لما عرفت
من ان المقدمة فيه منحصرة بالنسبة الى الزمان الاول بمقدار حصول المطلوب والازيد منه ليس بمقدمة
فالامر فيه دائر بين المقدمة وبين ما ليس بمقدمة فافهم واما الوضوء بعد دخول الوقت فهو بالنسبة
الى كل جزء من اجزاء الزمان مقدمة لحصول الصلوة في ذلك الجزء من الزمان حيث يلزم من عدم
الوضوء في كل جزء من زمان الصلوة عدم الصلوة في ذلك الجزء من الزمان فالاشبه هذا ولكن لا يخفى
عليك ان هذا الوجه انما يتم على ما ذكره الشيخ الاستاد في جواب الاشكال من اختياره وجوب المقدمة
قبل الوقت من باب الوجوب العقلي الارشادي حيث ان العقل ارشادا لدفع المضرة انما يحكم بوجوب
ما كان مقدمة قبل الوقت لا بوجوب ما ليس مقدمة واما على ما ذكرنا في جواب الاشكال من القول
بالوجوب التهيئي فلا يتم هذا الوجه لان الدليل سواء كان عقليا او شرعيا انما دل قبل الوقت
على وجوب ما يحصل به التهيئة لحصول المطلوب سواء كان ما يحصل به التهيئة مقدمة او ليس بمقدمة
الرابع ان ابن ادريس في دفع الاشكال قال ان المكلف في مقام ارادة الغسل ونحوه من المقدمات (تقديمها)
العبادية على الواجب ينوي الندب حينما اعتبرنا الوجه بمعنى انه ياتي الغسل قبل دخول وقت الواجب
بنية الاستحباب واورد عليه العلامة بان هذا الجواب مما لا ربط له بالمقام اذ الكلام انما يكون
فيما قام الاجماع على وجوب تقديم المقدمة على الواجب قبل وقته فيكون الغرض من جواب الاشكال
هو بيان صحة وجوب المقدمة قبل وقت الواجب ومن البين ان نية الندب مما لا ربط له
ليس مما له ربط بصحة وجوب المقدمة قبل الوقت اقول ان ارتباط ما ذكره ابن ادريس بالمقام
يتم على توجيه الشيخ الاستاد في دفع الاشكال فان العقل اذا حكم بوجوب اتيان الغسل ونحوه مما كان عبادة
قبل مجيء وقت الواجب حكم ايضا باتيانه بنية الاستحباب الاخر بعد ما تعذر اتيانه بنية الوجوب
والحاصل ان نية الوجه بناء على توجيه الشيخ غير ممكن في المقدمة قبل الوقت لما عرفت من ان وجوبها (العبادية)
بناء على هذا انه عقلي ارشادي لا شرعي حتى يصح نية الوجه بها وقد مر ان هذا الايراد عليه
ولكن الممكن فيها هو نية الاستحباب لكونها عبادة في نفسها بالرجحان الذاتي الذي يكون مصححا لنية
الندب فبناء على توجيه الشيخ لما كان العقل من باب الارشاد لدفع المضرة حاكما على وجوب اتيان
الغسل قبل الوقت لكان ايضا حاكما من باب الارشاد على اتيانه بنية الندب بعد ما كان نية الوجوب
متعذرا والله هو العالم الخامس ان الواجب المعلق الذي ذكره صاحب الفصول في دفع الاشكال
هل يكون متعقلا ويصح بالوجدان والبرهان ام لا فنقول ان بيانه موقوف على ذكر معنى الواجب
المعلق والثمرة له والدليل عليه وبيان ما يرد عليه فمعناه على ما ذكره في الفصول هو ما يتوقف
حصوله على امر غير مقدور له حيث انه قسم الواجب اولا باعتبار توقف الوجوب والطلب على ما
يتوقف عليه وجوده وعدم توقفه عليه الى مطلق ومشروط ثم انه قسمه ثانيا باعتبار توقف
فعل الواجب وحصوله في الخارج على امر غير مقدور كمجيء الوقت وعدم توقفه عليه الى معلق
ومنجز بعد ما كان مطلقا بمعنى ان الواجب اذا كان مطلقا بان لم يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده فهو منقسم الى منجز ومعلق فالمطلق المنجز عبارة عما لا يتوقف فعله وحصوله
في الخارج على امر غير مقدور للمكلف كالواجبات المقارنة بالمقدمات الحاصلة واما المطلق
المعلق فهو عبارة عما يتوقف فعله في الخارج على امر غير مقدور له كالحج بعد حصول شرط الاستطاعة
فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة بدون ان يتوقف وجوبه على شيء

حيث لا معنى لوجوبها مع عدم التكليف بالواجب ح ع
من باب الارشاد ولدفع وقوع المضرة والمهلكة ع ع





تحقيق الواجب المعلق

على شيء ولكن فعله يتوقف على مجيء وقته وهو غير مقدور له وهكذا الواجبات المطلقات الموقتات
~~بمجيء~~ باوقاتها كما اذا قال صم [illegible] او صل اول [illegible] مثلا فان افعالها انما تتوقف على مجيء الوقت
وهو غير مقدور له والفاضل المذكور وان خصص الواجب المعلق في صدر البحث بما يتوقف على
مقدمة غير مقدورة الا انه عممه في اخر البحث بما يتوقف عليها وعلى مقدمة مقدورة غير حاصلة
كتوقف الصلوة في وقتها على وضوء غير حاصل وكتوقف الكون على السطح على نصب سلم غير حاصل
فان وجوب الصلوة والكون على السطح يتعلق بالمكلف بالفعل من دون توقفه على شيء ولكن فعلها
يتوقف على الوضوء ونصب السلم الغير الحاصلين وسنبين حاله والفرق بين هذا النوع من الواجب
وبين الواجب المشروط على ما ذكره في الفصول هو ان التوقف في الواجب المشروط للطلب و
الوجوب وفي المعلق للفعل دون الوجوب ثم انه اعترض على نفسه بما ~~[illegible]~~ لاحظه تارة
بفعل الواجب مع قطع النظر عن الوجوب كما هو مفاد الاعتراض الاول واخرى بالعكس كما هو مفاد
الاعتراض الثاني فاجاب عنهما بما سنبينه اما الاعتراض الاول فحاصله ان فعل الواجب اذا توقف
على مقدمة غير مقدورة له او غير حاصلة له امتنع وجوب الواجب قبل تلك المقدمة والا لزم اما الالتزام
بعدم توقف الواجب على مقدمة غير مقدورة له لو قيل بوجوبه بدون تحقق المقدمة او التكليف
بالمحال لو قيل بوجوبه مع توقفه على المقدمة الغير الحاصلة والاول خلاف الغرض والثاني محال
عقلا وحاصل الجواب عنه على ما ذكره في الفصول هو ان المراد بوجوب فعل الواجب قبل حصول
ما يتوقف عليه ان يكون فعله موجودا في الخارج على ان يكون الزمان المتقدم ظرفا للوجوب و (ليس كذلك)
الوجود معا لكي ياتي المكلف به في الزمن السابق بل المراد انه يجب على المكلف في الزمان السابق
ان ياتي بالفعل في الزمن اللاحق فالزمن السابق ظرف للوجوب فقط والزمن اللاحق ظرف له
معا واما الاعتراض الثاني فحاصله انه اذا وجب فعل الواجب قبل حصول ما يتوقف عليه من
الامر الغير المقدور فوجوبه بالنسبة الى ذلك الامر الغير الحاصل المقدور اما ان يكون
مشروطا ببلوغ المكلف الى الوقت الذي يصح وقوع الواجب فيه او لا يكون فان كان الاول
لزم ان لا يكون وجوب قبل البلوغ اليه كما هو قضية الاشتراط فيصير الواجب واجبا مشروطا
دون المعلق وان كان الثاني لزم التكليف بالمحال فان الفعل المشروط بكونه في ذلك الوقت
على تقدير عدم البلوغ اليه ممتنع وحاصل الجواب عنه على ما ذكره فيه ايضا انه ان اردت بالبلوغ
نفسه اخترنا الشق الثاني ونمنع لزوم التكليف بالمحال على تقديره لانه انما يلزم اذا وجب
عليه ايجاد الفعل المقيد بالزمن اللاحق على تقدير عدم بلوغه اليه وهو غير لازم من عدم
اشتراطه بنفس البلوغ وان اردت بالبلوغ ما يتناول بعض الاعتبارات اللاحقة بالزمن
بالقياس اليه اعني تقدير البلوغ لكونه ممن يبلغ الزمن اللاحق اخترنا الاول ومنعنا توقف
الوجوب على سبق البلوغ او مقارنته له وانما يتوقف على تقدير البلوغ وهو شرط حاصل و
مقارن للوجوب فيكفي مجرد حصول الفعل ولو في الزمن اللاحق فيرجع الحاصل الى ان المكلف
يجب عليه الفعل قبل البلوغ الى وقته على تقدير بلوغه اليه فيكون البلوغ كاشفا عن سبق
الوجوب وانتفاؤه عدمه كاشفا عن عدمه كذلك وملخص معنى الواجب المعلق هو ان الموقوف عليه

فيه شرطا لفعل الواجب لا لوجوبه ويكون الشرط لوجوبه هو تقدير الموقوف عليه لا نفس وجوده فلو كان وقوع
الموقوف عليه في احد الازمنة ولو في المستقبل لما ضاق الوجوب والصحة لكن يكون المعتبر قبل حصوله
نقدره بخلاف الواجب المشروط فان الموقوف عليه فيه شرط لوجوبه لا لفعل لا ان تقديره شرطه — وجوده

ويظهر الثمرة بين المعلق والمشروط في وجوب المقدمات التي يؤتى بها قبل ذيها كوجوب غسل ليالي
رمضان قبل الفجر فبناء على المعلق يجب الاتيان بالغسل على تقدير الاتيان بالصوم نهارا الا اذا
امر فيه بقصد القربة بها وايقاعها على وجه الوجوب بخلافه على المشروط ويظهر ايضا فيما لو كانت
المقدمة المحرمة ما يعتبر حصولها في اثناء التشاغل بالواجب كالاغتراف من الآنية المغصوبة
في الطهارة الحدثية اعني الوضوء والغسل مع الانحصار وكترك الواجب المتوصل به الى فعل الاهم
كما في ترك الازالة المتوصل به الى فعل الصلوة وكما في ركوب الدابة الغصبي المتوصل به الى طي
المسافة من طريق الحج فان العبادة اي الوضوء والصلوة والحج نفسها على الوجه الاول لوجوبها
ومطلوبيتها على تقدير حصول تلك المقدمة المحرمة فكان المولى قال ان عصيتني بسبب الاغتراف
من الآنية الغصبية المنحصرة وبترك الازالة وركوب الدابة الغصبي فتوضأ وصل وحج هذا
معنى الواجب المعلق والثمرة عليه على حسب ما يستفاد من كلام صاحب الفصول ثم لا بد اولا من بيان
انه هل يكون متعقلا فيما يقابل الواجب المطلق المنجز والمشروط اصلا حتى نحتاج الى قيام الدليل
عليه او لا فنقول انا لا نتعقل واجبا الا المطلق المنجز والمشروط لان الاطلاق والاشتراط انما
يكون من صفات المعنى دون اللفظ حيث ان معنى المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه ومصلحته و
ارادته على ما يتوقف عليه وجوده وفي قباله المشروط لكونه ما يتوقف وجوبه وارادته على ما
يتوقف عليه وجوده ايضا لان الطلب عين الارادة فلا ريب ان الطلب والارادة في الواجب
المعلق ايضا معلقة ومشروطة بحصول مقدمته الغير المقدورة لان المولى لم يرد من قوله
الآن سافر غدا الا المسافرة في الغد بعد ورود الخطاب وان كان قبل مجيء الغد الا
ان الطلب وارادة المسافرة لا يكون الا بعد مجيئه وان هذا الا هو المشروط الذي
كان عبارة عن توقف ارادته وطلبه على حصول شرطه وبعبارة اخرى ان الواجب المشروط
عبارة عما يكون ملاك وجوبه اعني المصلحة قائما فيه على تقدير حصول شرطه لا بحيث
فان مصلحة وجوبه انما يكون قائما فيه بعد الاستطاعة واما المطلق فهو عبارة عما
يكون مصلحته قائمة فيه على كلا تقديري حصول مقدمته وعدم حصولها بان كان
في نفسه ذا مصلحة سواء حصلت مقدمته او لم تحصل كالامر بالصلوة بالنسبة
الى الطهارة كالغسل والوضوء فان المصلحة قائمة في الصلوة في نفسها حتى مع عدم
الطهارة فعلى هذا فالواجب المعلق الذي كان فعله موقوفا على وجوبه متوقف
على تقدير حصول امر غير مقدور ان كان من قبيل الاول بانه لا يكون المصلحة قائمة فيه
الا على تقدير حصول مقدمته فهو المشروط وان كان من قبيل الثاني فهو المطلق ومن
المعلوم ان جميع افراد المعلق الذي فرضه صاحب الفصول يكون من قبيل الاول
ليس الا ضرورة ان المصلحة القائمة في الامر بمسافرة الغد المستفاد من قوله سافر غدا
انما يكون قائمة فيه على تقدير مجيء الغد واما على تقدير عدم مجيئه فليس فيه مصلحة اصلا
فالتسمية الفاضل المذكور بالمعلق فهو في الحقيقة مشروط او مطلق وليس لنا ان نتعقل

فلا يكون الواجب معلقا بل مشروطا فهذا خلاف ما في الفاضل المذكور



في الواجب المعلق صفحة

93

نتعقل قسما ثالثا وراء القسمين حتى يكون المعلق من قبيله ثم كيف يصح ان يقال ان
الواجب المعلق مطلق ليس بمشروط من جهة ان وجوبه وارادته غير موقوف على امر غير مقدور — وجوده
لكنه موقوف على صفة انتزاعية اعني تقدير وجود امر غير مقدور فثبت بما ذكرنا ان الواجب — ورود الايراد عليه
التعليقي لا يمكن ان يتعقل قسما ثالثا وراء القسمين هذا او لكنا نقول ايضا بانه يرد عليه ثانيا — بانه
بانه وان فرض تسليم امكان تعقله قسما ثالثا الا ان نفس وجود ذلك الامر الغير المقدور
لما لم يكن شرطا للوجوب في الواجب التعليقي كما اعترف به صاحب الفصول حيث قال في الجواب
عن الاعتراض الثاني ان نفس بلوغ المكلف الى الوقت الخ لم يكن شرطا للوجوب والا لزم ان
يكون واجبا مشروطا فكيف ان يكون الامر الاعتباري الذي انتزع من وجود ذلك الامر الغير
المقدور اعني تقدير الوجود شرطا للوجوب وحاصله ان تقدير وجود الموقوف عليه امر اعتباري منتزع
من وجوده فنفس وجوده لم يكن شرطا للوجوب بل قد يكون منافيا له كما في المقدمة المحرمة مثل
الاغتراف وترك الضد فان وجودهما مفوت لوجوب الوضوء والصلوة حيث لم يكن نفس وجوده شرطا
للوجوب كما اعترف به نفسه فكيف يكون تقدير وجوده شرطا له مع انه امر اعتباري محض غير قابل
لان يكون شرطا له لان البناء والعلم على المقدمة وان يحدثان للمكلف حالة اذ المكلف مع وجود
البناء والعلم على حالة كونه بانيا وعالما ومع عدمهما على حالة اخرى اعني حالة كونه غير بان و
جاهلا الا ان تقدير وجوده اعتباري محض بحيث لا يحدث للمكلف حالة بل له حالة واحدة
في صورتي تقدير الوجود وبدون تقديره فاذا لم يكن نفس وجود الموقوف عليه شرطا للوجوب
والا لزم ان يكون الواجب مشروطا وهو خلاف المفروض فكيف يكون تقدير الوجود شرطا له مع
انه اعتباري محض نعم ان الامر الاعتباري اعني تقدير وجود الشرط قد يكون شرطا للوجوب وللبعث
على الطلب كما في الشرط المتأخر ولكنه انما يكون فيما اذا كان نفس وجوده ايضا شرطا للوجوب فيجوز
ان يكتفى باشتراط الامر الاعتباري للوجوب كما في العقد الفضولي بالنسبة الى الاجازة فان وجود
الاذن والاجازة مع فرض تقارنه بالعقد كان شرطا للعقد ومع تأخره عن العقد كما في الفضولي كان
الامر الاعتباري اعني تقدير وجوده كافيا في اشتراطه للعقد هذا فثبت ان الواجب التعليقي
لا يكون متعقلا في قبال القسمين فان قلت يرد عليه النقض بالواجب المشروط بالشرط المتأخر — حتى لا يلزم تقدم المعلول على العلة ح ع
الواقع في الشريعة حيث انه نظير التعليقي في ان وجوب المشروط يكون ثابتا قبل وجود الشرط
المتأخر فلا بد ان يكون الشرط المقارن للمشروط هو تقدير وجوده ح فكيف لا يمكن تعقل التعليقي
مع ان نظيره واقع في الشريعة والوقوع اخص من الامكان والشرط المتأخر الذي وقع في
الشريعة كثير منها ما وقع في العبادات كوجوب الزكوة في اول الهلال ثاني عشر من الحول مع ان
وجوبها مشروط ببقاء النصاب الى آخر الشهر الثاني عشر بحيث لو نقص النصاب فيما بين ذلك
الشهر كان ذلك كاشفا عن عدم وجوب الزكوة في اول الشهر وكتعلق وجوب الصلوة والصوم
ونحوهما من العبادات المركبة على المكلف بعد دخول اوقاتها مع انها مشروطة ببقاء القدرة
الى اتيان الجزء الاخير منها وكوجوب الصوم في اول النهار والصلوة في وقتها مع انه مشروط
بخلو المرأة من الحيض والنفاس الى آخر النهار وآخر الوقت ومنها ما وقع في المعاملات
كالعقد الفضولي فانه على القول بان الاجازة كاشفة لا ناقلة مشروط
بالاجازة المتأخرة عن العقد قلت ان الواجب التعليقي لا يكون متعقلا لا عرفا ولا عقلا
المشروط بالشرط المتأخر جائز لكونه مستلزما لتقدم المعلول على العلة ح لا بد فيما وقع في الشريعة التوجيه اما

فيه شرطا لفعل الواجب لا لوجوبه ويكون الشرط لوجوبه هو تقدير الموقوف عليه لا نفس وجوده فح لا فرق بين وقوع الموقوف عليه في احد الازمنة ولو في المستقبل لاضيافي الوجوب والصحة لكن يكون المعتبر قبل حصوله تقديره بخلاف الواجب المشروط فان الموقوف عليه فيه شرط لوجوبه لا للفعل لا ان تقديره شرط له وجوده

ويظهر الثمرة بين المعلق والمشروط في وجوب المقدمات التي يؤتى بها قبل ذيها كوجوب غسل الليالي رمضان قبل الفجر فبناء على المعلق يجب الاتيان بالغسل على تقدير الاتيان بالصوم نهار الاتيان الامر ويصح قصد القربة بها وايقاعها على وجه الوجوب بخلافه على المشروط ويظهر ايض فيما لو كانت المقدمة المحرمة مما يعتبر حصولها في اثناء التشاغل بالواجب كالاغتراف من الآنية المغصوبة في الطهارة الحدثية اعني الوضوء والغسل مع الانحصار وكترك الواجب المتوصل به الى فعل الضد كما في ترك الازالة المتوصل به الى فعل الصلوة وكما في ركوب الدابة الغصبي المتوصل به الى طي المسافة من طريق الحج فان العبادة اي الوضوء والصلوة والحج تصح على الوجه الاول لوجوبها ومطلوبيتها على تقدير حصول تلك المقدمة المحرمة فكان المولى قال ان عصيتني بسبب الاغتراف من الآنية الغصبية المنحصرة وبترك الازالة وركوب الدابة الغصبي فتوضأ وصل وحج هذا معنى الواجب المعلق والثمرة عليه على حسب ما يستفاد من كلام صاحب الفصول فح لا بد اولا من بيان انه هل يكون متعقلا في مقابل الواجب المطلق المنجز والمشروط اصطلاحا حتى يحتاج الى قيام الدليل عليه او لا فنقول انا لا نتعقل واجبا الا المطلق المنجز والمشروط لان الاطلاق والاشتراط انما يكون من صفات المعنى دون اللفظ حيث ان معنى المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه ومصلحته وارادته على ما يتوقف عليه وجوده وفي قباله المشروط لكونه ما يتوقف وجوبه وارادته على ما يتوقف عليه وجوده ايضا لان الطلب عين الارادة فلا ريب ان الطلب والارادة في الواجب المعلق ايض مقيد ومشروط بحصول مقدمته الغير المقدورة لان المولى لم يرد من قوله الآن سافر غدا الا المسافرة في الغد فصدور الخطاب وان كان قبل مجيء الغد الا ان الطلب وارادة المسافرة لا يكون الا بعد مجيئه وان هذا الا هو المشروط اذ انه كان عبارة عن توقف ارادته وطلبه على حصول شرطه وبعبارة اخرى ان الواجب المشروط عبارة عما يكون ملاك وجوبه اعني المصلحة قائما فيه على تقدير حصول شرطه كالحج فان مصلحة وجوبه انما يكون قائما فيه بعد الاستطاعة واما المطلق فهو عبارة عما يكون مصلحته قائمة فيه على كلا تقديري حصول مقدمته وعدم حصولها بان كان في نفسه ذا مصلحة سواء حصلت مقدمته او لم تحصل كالامر بالصلوة بالنسبة الى الطهارة كالغسل والوضوء فان المصلحة قائمة في الصلوة في نفسها مع عدم الطهارة فعلى هذا فالواجب المعلق الذي كان ~~فعله موقوفا على~~ وجوبه موقوف على تقدير حصول امر غير مقدور ان كان من قبيل الاول بان لا يكون المصلحة قائمة فيه الا على تقدير حصول مقدمته فهو المشروط وان كان من قبيل الثاني فهو المطلق ومن المعلوم ان جميع افراد المعلق الذي فرضه صاحب الفصول يكون من قبيل الاول ليس الا ضرورة ان المصلحة القائمة في الامر بمسافرة الغد المستفاد من قوله سافر غدا مثلا انما يكون قائمة فيه على تقدير مجيء الغد واما على تقدير عدم مجيئه فليس فيه مصلحة اصلا فما سماه الفاضل المذكور بالمعلق فهو في الحقيقة مشروط او مطلق وليس لنا ان نتعقل

فح لا يكون الواجب معلقا بل مشروطا فهذا خلاف فرض الفاضل المذكور



المعلق في الواجب وحقيقته

٩٣

قسما ثالثا وراء القسمين حتى يكون المعلق من قبيله فح كيف يصح ان يقال ان الواجب المعلق مطلق ليس بمشروط من جهة ان وجوبه وارادته غير موقوف على امر غير مقدور ولكنه موقوف على صفة انتزاعية اعني تقدير وجود امر غير مقدور فثبت مما ذكرنا انه لا يعقل الواجب التعليقي لا يمكن ان يتعقل قسما ثالثا وراء القسمين هذا او لكنا نقول ايض بانه يرد عليه ثانيا بانه وان فرض تسليم امكان تعقله قسما ثالثا الا ان نفس وجود ذلك الامر الغير المقدور لما لم يكن شرطا للوجوب في الواجب التعليقي كما اعترف به صاحب الفصول حيث قال في الجواب عن الاعتراض الثاني ان نفس بلوغ المكلف الى الوقت الخ لم يكن شرطا للوجوب والا لزم ان يكون واجبا مشروطا فكيف ان يكون الامر الاعتباري الذي انتزع من وجود ذلك الامر الغير المقدور اعني تقدير الوجود شرطا للوجوب وحاصله ان تقدير وجود الموقوف عليه امر اعتباري منتزع من وجوده فنفس وجوده لم يكن شرطا للوجوب بل قد يكون منافيا له كما في المقدمة المحرمة مثل الاغتراف وترك الضد فان وجودهما مضر لوجوب الوضوء والصلوة فحينئذ لم يكن نفس وجوده شرطا للوجوب كما اعترف به نفسه فكيف يكون تقدير وجوده شرطا له مع انه امر اعتباري محض غير قابل لان يكون شرطا له لان البناء والعلم على المقدمة وان يحدثان للمكلف حالة اذ المكلف مع وجود البناء والعلم على حالة كونه بانيا وعالما ومع عدمهما على حالة اخرى اعني حالة كونه غير بانيا وجاهلا الا ان تقدير وجوده اعتباري محض بحيث لا يحدث للمكلف حالة بل له حالة واحدة في صورتي تقدير الوجود وبدون تقديره فاذا لم يكن نفس وجود الموقوف عليه شرطا للوجوب والا لزم ان يكون الواجب مشروطا وهو خلاف المفروض فكيف يكون تقدير الوجود شرطا له مع انه اعتباري محض نعم ان الامر الاعتباري اعني تقدير وجود الشرط قد يكون شرطا للوجوب والبعث على الطلب كما في الشرط المتاخر ولكنه انما يكون فيما اذا كان نفس وجوده ايض شرطا للوجوب فح يجوز ان يكتفى باشتراط الامر الاعتباري للوجوب كما في العقد الفضولي بالنسبة الى الاجازة فان وجود الاذن والاجازة مع فرض تقارنه بالعقد كان شرطا للعقد ومع تأخره عن العقد كما في الفضولي كان الامر الاعتباري اعني تقدير وجوده كافيا في اشتراطه للعقد هذا فثبت ان الواجب التعليقي لا يكون متعقلا في قبال القسمين فان قلت يرد عليه النقض بالشرط المتأخر الواقع في الشريعة حيث انه نظير التعليقي في ان وجوب المشروط يكون ثابتا قبل وجود الشرط المتاخر فلا بد ان يكون الشرط المقارن للمشروط هو تقدير وجوده فح كيف لا يمكن تعقل التعليقي مع ان نظيره واقع في الشريعة والوقوع اخص من الامكان والشرط المتاخر الذي وقع في الشريعة كثير منه ما وقع في العبادات كوجوب الزكوة في اول الهلال ثاني عشر من الحول مع ان وجوبها مشروط ببقاء النصاب الى اخر الشهر الثاني عشر بحيث لو نقص النصاب فيما بين ذلك الشهر كان ذلك كاشفا عن عدم وجوب الزكوة في اول الشهر وكتعلق وجوب الصلوة والصوم ونحوهما من العبادات المركبة على المكلف بعد دخول اوقاتها مع انها مشروطة ببقاء القدرة على اتيان الجزء الاخير منها وكوجوب الصوم في اول النهار والصلوة في وقتها مع انه مشروط بخلو المرأة من الحيض والنفاس الى اخر النهار واخر الوقت ومنه ما وقع في المعاملات كالعقد الفضولي فانه ~~على النقل~~ صحيح ولكنه على القول بان الاجازة كاشفة لا ناقلة مشروط بالاجازة المتأخرة عن العقد قلت ان الواجب التعليقي لا يكون متعقلا لما عرفته وتأخر الشرط عن المشروط وان لم يكن جائزا لكونه مستلزما لتقدم المعلول على العلة فح لا بد بتأويل ما وقع في الشريعة النوخ اما

وجوده

ورود الايراد عليه

بانه

الواجب

حتى لا يلزم تقدم المعلول على العلة

في الشرط المتأخر فيقال انه ليس شرطا او في المشروط فيقال انه ليس بواجب بمعنى لا بد اولا من التصرف في الشرط
ولو كان الشرطية معلومة وسنة الشرط لقيا فلا بد ثانيا من التصرف في المشروط ولو كان سنة كلو احد من الشرط
والمشروط نقليا بحيث لا يجوز التصرف فيها فلا بد من ان يقال ان ههنا وراء الشرط المتأخر شرط آخر
مقارن للمشروط ولكنا لا نعرف ذالك الشرط المقارن فعلى هذا لا بد من ان يجاب من الشرط المتأخر
الواقع في الربعة باحد هذه التصرفات الثلث فنقول اما الجواب عن مثال وجوب الزكوة في اول الهلال
ثاني عشر فبوجهين الوجه الاول هو ان يجعل الزكوة في اول شهر ثاني عشر زكوة معجلة مذكورة في
زكوة الفطر باحد المعنيين اما بمعنى قصد الدين والقرض بان يعطي الزكوة على الفقير والمسكين في
اول شهر اثني عشر بقصد القرض عليه ثم يحتسب عليه زكوة عند وقت وجوبها وهو وقت آخر الشهر
من اثني عشر او بمعنى قصد النفل بان يعطيها عليه في اول الشهر بقصد النفل فيسقط عن الواجب
عنه وقته وحاصل الوجه الاول ان يجعلها زكوة معجلة اما بمعنى انها تكون نفلا مسقطا عن الواجب
عنه وقته او بمعنى انها دين على الفقير ومسقط عن الواجب عنه وقته وهذان المعنيان ما صرح بها
المحققون في زكوة الفطر قبل ليلة عيد الفطر حيث انهم صرحوا بانه يعطيها في رمضان قبل
ليلة العيد اما بعنوان القرض على الفقير او بعنوان النفل والاستحباب فيسقط عن الوجوب
عنه وقته فنقول في المقام بمثل ما قال به المحققون في زكوة الفطر من المعنيين وعلى كلا المعنيين
لا يقصد المعطي الوجوب عند الاعطاء ولا عنوان الزكوة فاذا لا يعطيها بقصد وجوب الزكوة ولا
انها زكوة بل يعطيها اما بقصد القرض او بقصد النفل المحض لم يكن المقام من الشرط المتأخر
في شيء اصلا ولازم هذا الوجه هو التصرف في الوجوب فيقولون لهم وتجب عنه حلول شهر اثني عشر فيقال
ان مرادهم به هو كونها مجزية عن الواجب ومسقطا عنه اما لكونها قرضا على الفقير يحتسبها عليه
الزكوة عنه وقتها او انها نفل مسقط عن الواجب فيكون معنى قولهم تجب هو الرخصة دون
الوجوب فافهم واما الوجه الثاني فهو ان يقال انها لو اجب موسع بان يكون وقتها موسعا من اول الشهر
اثني عشر الى آخره كما ان وقت زكوة الفطر موسع من ليلة العيد الى ظهر يومه ولا يقال انه
لو كانت زكوة الفطر واجبا موسعا من اول الشهر الى آخره للزم ان لا يحكم بسقوطها عن ذمة
المكلف لو مات في اثناء شهر اثني عشر من الحول فتخرج الزكوة من تركته كما لا يحكم بسقوط زكوة الفطر
عنه لو مات في اثناء ليلة العيد الى ظهر يومه فتخرج من تركته والحال انه يحكم بسقوطها عنه
لو مات في اثناء الشهر فلا تخرج من تركته جزما لانا نقول لان هذا لا يدل على عدم توسعة وقتها
وعدم كونها واجبا موسعا لان الزكوة حكم تكليفي تعبدي والحق المتعلق بالمال للفقراء انما
نشاء من هذا الحكم التكليفي فاذا كانت حكما تكليفيا كان امرها بيد الشارع فاسقطها هنا تعبدا
ولا يسقطها في زكوة الفطر فالفارق هو التعبد من الشارع فعدم وجوب الزكوة اذا مات في
اثناء الشهر غير مناف لكون وقتها موسعا فثبت مما ذكرنا ان الوجه الاول مبتني على التصرف في
الوجوب حيث لا يقصد الوجوب بل يقصد اما النفل او القرض فيحمل الوجوب في قولهم وجب في
اول حلول شهر اثني عشر على ارادة الرخصة والوجه الثاني مبتني على التصرف في الشرط
لانه على هذا لا يكون شرطا متأخرا او لان ابيت عن التصرف في كل واحد من الشرط والمشروط
بان تأبى الوجهين المذكورين فنقول ان الشرط هو شيء آخر مقارن للوجوب و
لكنا لم نعرفه واما مثال الاجازة في العقد الفضولي فقد اجيب عنه بوجوه كلها قد ذكرنا
في البراءة احدها ما حكي عن الاستاد الشريف من الكشف الحكمي لا الكشف الحقيقي حيث دفع اشكال



في الشرط المتأخر

٩٤

اشكال الشرط المتأخر في اذ الاجازة بناء على الكشف الحكمي يكون شرطا مقارنا للملكية الى حصلة لعدم الاشكال
يتوهم على القول بالكشف الحقيقي اذ الملكية بناء على هذا القول يكون في السابق والاجازة متأخرة
عنها هذا ولكن الذي اختاره في الجواب عنه على ما اخترناه في البراءة هو انه كشف حقيقي لا حكمي
ومع ذالك انه ليس من قبيل الشرط المتأخر بل انما هو من قبيل الشرط المقارن المشروط بيان ذالك
ان صحة العقد الصادر من غير المالك لا يحصل الا بالاذن الكاشف عن رضاء المالك اما باذن صريح او
اذن فحوى او اذن شاهد الحال كما صرح بذالك الشيخ الاستاد في المكاسب والمراد من الاذن شاهد
الحال هو الرضاء والاذن التقديري للفعلي على ان المالك لو التفت الى حقيقة الحال بان التفت
الى وقوع العقد في ملكه لكان راضيا بوقوعه سواء كان في المالك الاذن الصريح او الفحوى او
في كليهما حالة وكيفية تدل على رضاء الاذن فالاول كما اذا كان الاذن حيا وجوادا فيما حفظه
سخاوته يحصل الاعتقاد برضائه على التصرف في امواله والثاني مثل ما لو كان المالك ذو فرات
عطش له به فيكشف من عطشه رضاء صاحب الماء بشرب مائه والثالث مثل ما لو كان بينهما
صداقة فعلى اي تقدير يكون الرضاء المنكشف عنه هو الرضاء التقديري يعني انه لو التفت
الى تصرف المتصرف لكان راضيا على التصرف فباعتبار اذن شاهد الحال الكاشف عن الرضاء
التقديري يعلم ان المراد من اعتبار الرضاء وطيب النفس في العقود انما هو الاعم من الرضاء
الفعلي والتقديري فاذا كان الرضاء التقديري كافيا في صحة العقد كان هذا الشرط اعني
الرضاء التقديري موجودا حين العقد الفضولي ومقارنا له لا متأخرا عنه لان المالك لو
لو التفت او اطلع عليه لكان راضيا بوقوعه واما الاجازة فليست شرطا للعقد وانما هي شرط
للعلم بحصول شرطه وهو الرضاء التقديري يعني انها كاشفة عن العقد ووقوعه حين العقد من
طيب نفسه وبالجملة فالشرط في الفضولي انما هو الرضاء التقديري وطيب النفس بحسب الواقع و
هذا الشرط مقارن للعقد واما الاجازة تكون كاشفة عنه وتأخر الكاشف مما لا محذور فيه
ويؤيده ما ذكرناه ما ذكره الشيخ الاستاد في بيان فروع مسئلة الفضولي من انه لو اوقع المتعاقدان
العقد لبيان عمقه اي حضور المالك من دون استناد العقد اليه ولكان ساكتا عن الاذن و
الرد فالاخوند عنه سره انه اصلي لا فضولي خلافا للمشهور فانه عندهم فضولي وو ليله رحمه الله
ان شرط العقد وهو اذن شاهد الحال موجود حين العقد فلا معنى كونه فضوليا فان قلت ان
الاجازة فيما بعد وقوع العقد لا يكشف عن وجود الرضاء التقديري حين العقد اذ المالك ربما
يكون كارها بوقوع العقد ولم يكن راضيا به وانما يكون راضيا به حين الاجازة كما اذا فرض ان المبيع
حين البيع مرجو الزيادة قيمته ولكنه صار فيما بعد البيع خلاف ما يرجى به او لا فضا قيمته وان كان في
الآن راضيا بوقوع البيع في المبيع الا انه غير راض به حين البيع لاجازته في ذالك الوقت ازدياد
قيمته فيما بعد فلا يكون الرضاء التقديري موجودا حين العقد وانما يحصل الرضاء
حين الاجازة قلت ان الرضاء التقديري في هذا الفرض ايضا موجود حين العقد لان المالك
حين العقد في هذا الفرض لو اطلع بالواقع وان ماله لا يترقى فيما بعد وان رجائه كان
مخالفا للواقع رضي به حين العقد فان قلت مقتضى ما ذكر صحة العقد حينئذ وقعت الاجازة بعد
الرد والحال ان حكمه هو البطلان قلت لولا الاجماع على البطلان لحكمنا بصحته لوجود الرضاء التقديري الا انه

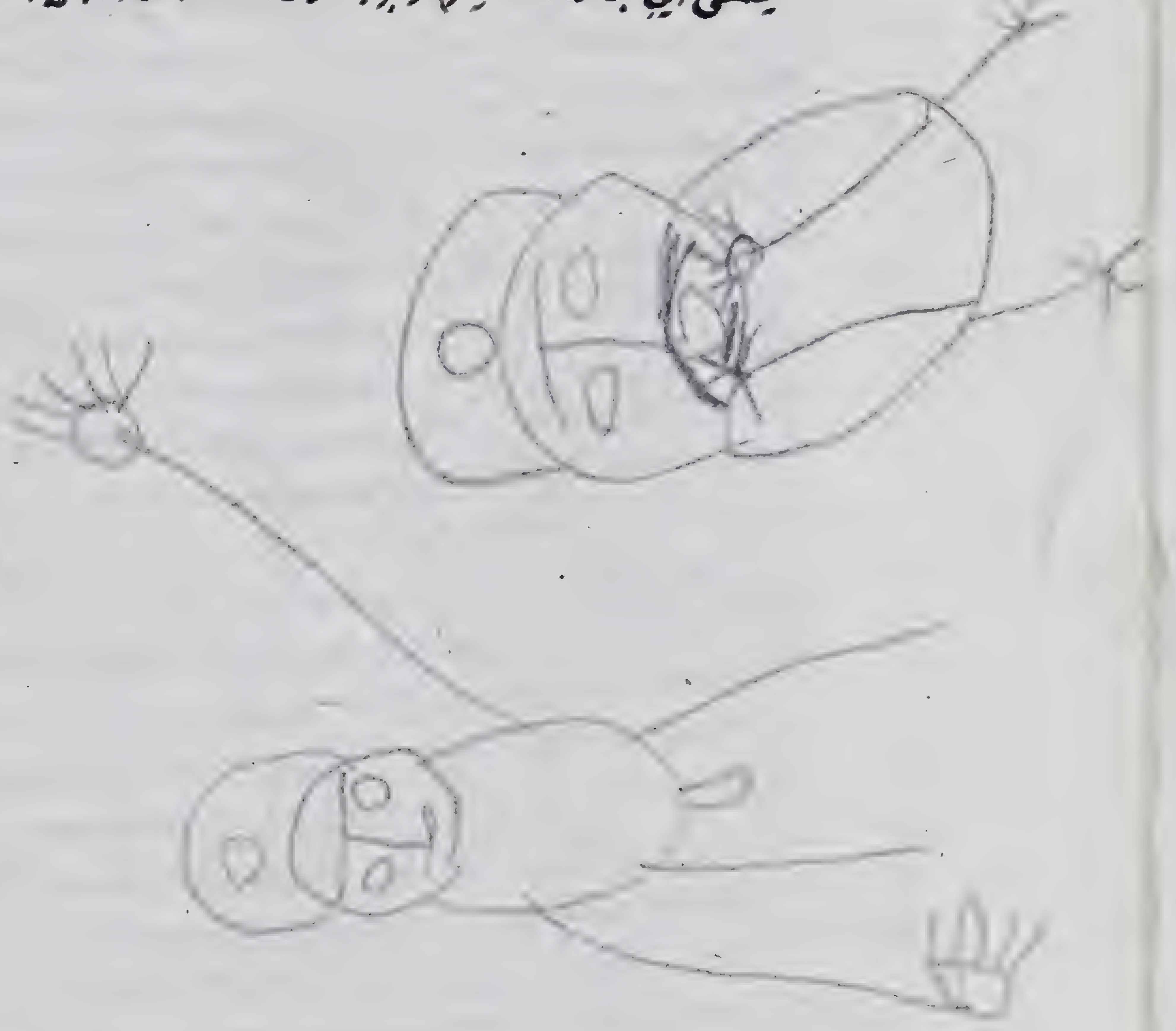
خارج بالاجماع فان قلت ان جميع ما ذكر يكون مثلا الا انا نقول ان مجرد الرضا التقديري لا يكفي في صحة العقد
بل يحتاج الى الاذن فالعقد الفضولي وان كان مقارنا بالرضا التقديري الا ان الاذن المعتبر فيه متاخر عنه
فيعود المحذور قلت اولا انا نمنع اعتبار الاذن في العقود بل يكفي فيها مجرد الرضا وفاقا للشيخ الاستاد
حيث قال في الفرع الذي ذكرناه سابقا وفيما لو باع فضوليا ثم قطع بعد ذلك برضاء المالك وتحقق العقد
من ذي هذا الحال من دون الاجازة ان العقد اصلي لا فضولي في قبال المشهور القائلين بكونه في المورد
فضوليا وليس حكمه رحمه الله بكونه اصليا الا لاجل كفاية الرضا وعدم اعتبار الاذن ومقتضى هذا عدم
الاحتياج في المقام الذي نحن فيه وهو مقام الفضولي الى التمسك بالادلة الخاصة الدالة على صحة الفضولي الى ح
لان صحة التمسك له حينئذ بالعمومات التي منها اوفوا بالعقود حيث ان هذا الذي ذكرناه عقد من العقود
مقارن للشرط وهو الرضا التقديري وثانيا سلمنا اعتبار الاذن في العقود الا انه في المقام غير معلوم
لانه بعد الاجماع والاخبار على صحته لا مناص عن الحكم بصحته وحينئذ فيحتمل ان يكون حكم الشارع بصحته لاجل
عدم اعتبار الاذن هنا في الفضولي بخصوصه وكفاية مجرد الرضا فيه ويحتمل ان يكون الاذن هنا ايضا
معتبرا وحكم الشارع بصحته هنا لاجل تعقبه الاذن فيبقى اشكال الشرط المتاخر فيه بحاله فاذا احتمل
الاحتمال الاول لم يعلم كونه من الشرط المتاخر حتى يكون من موارده المنقوضة واما الجواب عن مثال
اشتراط القدرة في الجزء اللاحق من العبادات المركبة لصحة الجزء السابق فهو ان تفصيله ما ذكرناه في
مسئلة البراءة واجماله ان الشرط اعني القدرة على اتيان الجزء اللاحق مقارن للخطاب بالجزء السابق
غير متاخر عنه اذ القدرة على اتيان الجزء اللاحق حالي موجود حال الاتيان بالجزء السابق اذ المكلف في حيث
هذا الحال متصف بصفة القدرة حقيقة لانه قد جمع له جميع اسباب القدرة والاستطاعة على اتيانه
الجزء اللاحق غاية ما في الباب ان المقدور اعني نفس الفعل يكون في الزمان المتاخر فالقدرة
على اتيانه حالي والمقدور متاخر نعم ان بقي على قدرته في وقت اتيان الجزء اللاحق علم بوجود المقتضي
للتكليف فيه وان لم يبق على ذلك علم بعدم وجود المقتضي للتكليف ومن هنا ظهر الجواب
عن مورد اخر من الموارد المنقوضة وهو اشتراط تكليف المرئة بالصوم والصلوة على خلوها عن الحيض
والنفاس في اخر وقت الصوم والصلوة وذلك لانا نقول انه ليس من الشرط المتاخر لان المرئة ان
بقيت الى اخر الوقت على حال الطهارة وخلوها عن الحيض والنفاس كشف ذلك عن وجود
المقتضي للتكليف في اول الوقت وان لم تبق على ذلك كشف عن عدم وجود المقتضي له في
الوقت نظير المرئة التي حاضت قبل الفجر وعلى التقديرين ليس هذا من الشرط المتاخر في شيء
هذا كله في بيان حقيقة الواجب التعليقي ورده واما بقي الكلام في حال الثمرات التي اطلعها
صاحب الفصول على الواجب التعليقي فنقول اما في المقدمات المحللة التي ياتي بها قبل ذيها كالغسل
في ليلة رمضان فلا خفاء في انطباقه على الواجب التعليقي بعد فرض تسليم امكان تعقله الا
انك قد عرفت انه يصح على الواجب التهيئي حيث دل عليه الدليل واما المقدمات المحرمة فان كان المقدم بناء ح
على الواجب كالركوب على الدابة الغصبية للحج فبناء على امكان تعقل الواجب التعليقي فلا يثمر
فيه ثمرة عملية لكونه ليس بعباديا وانما يكون فيه ثمرة علمية واما ما كان مقارنا للواجب وجوديا
كالاغتراف من الآنية الغصبية مع الانحصار للوضوء او للصلوة كترك الازالة عن المسجد المتوصل فعل ضد الصلوة
فهو مما كان فيه ثمرة عملية بناء على امكان تعقل الواجب التعليقي الا ان في تطبيقه عليه خفاء
من جهة انه مستلزم للدور فلابد اولا من بيان تطبيقه عليه ثم بيان ما يرد عليه اما بيان تطبيقه فهو ما اشار اليه صاحب الفصول
التكليف بالمحال ويأتي بقوله والذي يقال علامة مذهب المختار الخ وتوضيح كلامه من حيث بيان تطبيق صحة الوضوء من
بيانه وح

في ثمرات الواجب المعلق

95

من الآنية الغصبية وصحة الصلوة عند ترك الازالة على الواجب التعليقي هو ان يقال ان اطلاق
الدليل الدال على الامر بالوضوء قاض بوجوبه مطلقا على تقدير الاغتراف من الآنية المغصوبة وعدمه
كما ان اطلاق الدليل الدال على النهي عن الغصب قاض بحرمة الاغتراف منها على تقدير الوضوء وعدمه
ولكن اطلاق النهي باق على حاله لكونه اهم حيث ان المفروض هو غلبة الحرمة على الوجوب عند
تعارضهما واما اطلاق الامر بالوضوء على كلا تقديري وجود ذلك الحرام اعني الاغتراف وعدمه
فلم يبق على حاله لاجله من رفع اليد عنه والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو محال لانه ح ان لم يات
بالاغتراف الحرام لم يحصل الواجب اعني الوضوء لتوقف حصول الواجب بدون مقدمته
وان اتى به فهو آت بالحرام الذي منع فعله شرعا فتكليفه بالوضوء على سبيل الاطلاق تكليف بالمحال
لكونه على تقدير ترك الحرام له مانع عقلي لعدم القدرة باتيان الشيء من دون الاتيان بمقدمته الاغتراف ح
وعلى تقدير ارتكابه له مانع شرعي والمانع الشرعي كالمانع العقلي فح لا بد من رفع اليد عن اطلاق الامر
بالوضوء وحمله على ما يرتفع به محذور التكليف بالايطاق وهو حمله على الواجب التعليقي بان يكون
الامر بالوضوء على تقدير الاغتراف فقط لا مطلقا حتى على تقدير عدمه لكي يلزم المحذور واما حقيقة وجوده ح
بتقدير وجوده كما هو الواجب التعليقي فلا يلزم المحذور لان حرمة ارتكاب الحرام الاغتراف انما
تكون مانعا عن توجه الامر بالوضوء لو كان الامر به عند الاشتغال بالاغتراف فانه ح تكليف بالمحال
واما لو كان الامر به على تقدير وجود الاغتراف بمعنى انه لو كان بانيا وعازما على اتيانه فلا تكون مانعا
عن توجه الامر بالوضوء كما هو حقيقة الواجب التعليقي فاذن لا يلزم المحذور والتحقيق ان هذا التقييد
بحكم العقل كما يقال هذا التقييد في المتزاحمين حيث ان العقل لا ترى في المتزاحمين ان اطلاق
الامر بانقاذ كل واحد منها بمعنى وجوب انقاذ هذا مطلقا على تقدير انقاذ الاخر وعدمه وكذلك
بالعكس مستلزم للتكليف بالايطاق فقد حكم بالتقييد بما يرتفع ذلك المحذور وهو وجوب
انقاذ كل منهما على تقدير عدم انقاذ الاخر وقضية ذلك التخيير العقلي هذا غاية ما يمكن
ان يقال في توجيه كلامه وانطباق مثاله على اصله المدعى الا انه يرد عليه اولا ان ايجاب
الوضوء على تقدير وجود الاغتراف كما هو واجب تعليقي ايضا مستلزم للتكليف بالايطاق كما
ان ايجابه على تقدير عدمه مستلزم للتكليف بالمحال لان لزوم المحذور في صورة ايجابه على تقدير عدم الاغتراف ح
انما هو من جهة وجود النهي عنه في هذه الصورة حيث ان المراد بعدم الاغتراف ليس شرط عدم الاغتراف
بل حال عدمه وهذا النهي بعينه موجود في الشق الاخر وهو صورة تقدير وجود الاغتراف نظرا الى
ان الاغتراف مجرد تقدير وجود الاغتراف وفرضه لا يوجب حصول الاغتراف ولو كان بانيا وعازما
على اتيانه فيلزم المحذور وثانيا انه يلزم ان يجتمع فيه الامر والنهي في نفس الاغتراف الذي هو مقدمة
وجودية للوضوء فان الامر بالوضوء على تقدير وجود الاغتراف لو كان ثابتا على اصله التعليقي
فهو امر مطلق فيقتضي ايجاب مقدماته فيلزم وجوب الاغتراف مع كونه حراما فيجتمع فيه النهي
الاصلي والامر المقدمي وهو وان كان ممن لم يجوز اجتماع الامر والنهي مطلقا سواء كانا اصليين
او احدهما اصليا والاخر مقدميا وسواء كان اجتماعهما آمريا او مأموريا الا ان اجتماعهما
في الاغتراف آمري وقد اجمعوا على عدم جوازه وان قلنا بجواز اجتماعهما المأموري وميزان
الاجتماع الآمري على ما سياتي ان شاء الله هو عدم المندوحة للمكلف في المقام كما ذلك لحكم انحصار
الآنية المغصوبة ففي هذا المثال قد اجتمع الامر والنهي في الاغتراف فقط واما في مثال ترك

الضد فقد اجتمعا في فعل الضد اعني الصلوة وفي ترك الضد اما في فعل الصلوة التي هي مقدمة ترك ضد اعني
الازالة عن المسجد فان النهي عن ترك الازالة يقتضي حرمة مقدماته فيلزم حرمة فعل الصلوة مقدمة
مع انه واجب اصالة فقد اجتمع فيه النهي المقدمي والامر الاصلي واما في ترك الازالة فقد اجتمع
فيه النهي الاصلي والامر المقدمي فان تركها مع كونه حراما مقدمة لفعل الصلوة ووجوب الصلوة
يقتضي ايجاب مقدماته فيلزم وجوب ترك الازالة مقدمة مع انه حرام اصالة



ومنها تقسيم الواجب الى الواجب الاصلي والتبعي وقد عرف الاصلي بانه ما كان له خطاب اصلي
مستقل بان كان له استقلال من حيث استفادته من الخطاب الدال عليه مطابقة والتبعي ما يكون بخلاف
الاصلي فح يكون المفاهيم والالتزامات كلها تبعيا فانه ليس لها استقلال من حيث الاستفادة
بل الاصلي ح يكون مختصا بالمعنى المطابقي الثاني انه ما كان له استقلال من حيث المستفاد سواء كان له
استقلال من حيث الاستفادة ام لا وحاصله ان المناط في الاصلي والتبعي هو ملاحظة الاستقلال
وعدمه بالنسبة الى مدلول الخطاب مع قطع النظر عن استقلال الخطاب وعدمه فمدلوله ان كان مستقلا
لنفسه لا لغيره فهو اصلي وان لوحظ لغيره فهو تبعي فعلى هذا كان جميع المفاهيم والالتزامات
اصليا واما ان الاصلي والتبعي يكون ح مرادف للنفسي والغيري او غير مرادف له فسيأتي بيانه في معنى
الغيري الثالث ان الواجب الاصلي عبارة عن احد المعنيين من المعنى الاول والثاني بان كان له استقلال
اما من حيث الاستفادة او المستفاد فاذا حصل الاستقلال باحد من الحيثيتين صدق الاصلي والا بان
لم يحصل الاستقلال لا من حيث الاستفادة ولا من حيث المستفاد فهو تبعي وهذا الوجه يكون احد



احد محتملي كلام صاحب الفصول حيث قال والظاهر ان المراد المقصود بالافادة في الخطاب بحسب فهم العرف كما في
مفهومي الموافقة والمخالفة ودلالة الاقتضاء في حكم الخطاب الاصلية الى بعد ما قال اولا ان الواجب الاصلي
ما تعلق به الخطاب اصالة والتبعي ما يكون وجوبه لازما للخطاب تابعا له من غير ان يتعلق به الخطاب اصالة
وذلك لان المراد من الحاق الالتزامات بالواجب الاصلي الذي عبارة عما له خطاب اصلي حيث قال الحاقي حكم
الخطاب الاصلية ليس هو الالحاق الحكمي كما هو الظاهر فانه ليس للواجب الاصلي حكم من الاحكام حتى يكون
الالتزامات ملحقة بالواجب الاصلي في ذلك الحكم نعم يمكن ان يفرض له حكم من حيث النذر الا ان ثمرة النذر
علامة البلوى تجري في جميع الاشياء ولكنها في الحقيقة ليست بحكم ... مضاف الى انا سلمنا ان له حكم
الا ان صريح العبارة هو الفرق بين مفهومي الموافقة والمخالفة ودلالة الاقتضاء وبين سائر
الالتزامات من حيث ان هذه الاقسام الثلثة في حكم الواجب الاصلي دون سائر الالتزامات فلو
كان المراد من الالحاق هو الالحاق الحكمي لا معنى للفرق بين اقسام الالتزامات في ثبوت ذلك الحكم
لبعض اقسامها من جهة الظهور العرفي وعدم ثبوته في بعض اخر من جهة عدم الظهور العرفي لوضوح
ان القسم الباقي من الالتزامات غير الثلثة البين منها في ثبوت الحكم لها لو فرض ان للواجب الاصلي
حكم من الاحكام فالظهور العرفي في بعض دون بعض لم يكن موجبا للفرق من حيث ثبوت الحكم
فيما فيه الظهور وعدم ثبوته فيما ليس فيه الظهور بل لو فرض ثبوت الحكم كان مشتركا في جميع اقسام الالتزامات
فثبوت الفرق على ما يستفاد من صريح العبارة دليل على ان المراد من الالحاق ليس هو الالحاق الحكمي
بل انما المراد منه هو الالحاق الموضوعي بمعنى ان الالتزامات هي الواجب الاصلي من حيث ان لها
ايضا خطاب اصلي حتى يلزم ان يكون الالتزام هو المطابقة وهو باطل بالضرورة بل الالتزامات ليس
لقسم من اقسامها خطاب اصلي اصلا بل بمعنى انها ملحقة به موضوعا من جهة تقسيم المصدر واعني
الواجب الاصلي الى انه اما ان يكون له خطاب اصلي كما في المعنى المطابقي او لا يكون له خطاب
اصلي اصلا بل يكون في حكمه تارة من حيث ان مدلوله مستقل لنفسه فهذا احد محتملي كلام صاحب
الحاشية فالواجب الاصلي ح يكون اما ان له خطاب اصلي او يكون مدلوله مستقل لنفسه كما في
مفهومي الموافقة والمخالفة ودلالة الاقتضاء وان هذا الا الوجه الثالث واخر من حيث
ان له الظهور العرفي الدالي وهذا احتمال اخر في كلامه المذكور سابقا بيانه الرابع ما ذكره المحقق
القمي من انه عبارة عما قصده المتكلم سواء كان له استقلال من حيث الاستفادة والمستفاد
ام لا والتبعي عبارة عما لم يقصده المتكلم فمناط الاصلي والتبعي عنده هو القصد وعدم القصد لا
الاستقلال وعدمه من حيث الاستفادة والمستفاد فعلى هذا لو قصد المتكلم من لفظه كون
السطح واجبا بنصب السلم كان وجوب نصبه اصليا والا كان تبعيا الى غير ما يستفاد من كلام
البعض وهو ان الواجب الاصلي ما اجتمع فيه الوجه الاول والثاني والرابع بمعنى انه اما ان يكون
له استقلال من حيث الاستفادة او من حيث المستفاد او يكون مما قصده المتكلم والتبعي ما
ليس فيه الوجوه الثلث السادس انه ما كان له الظهور العرفي بان كان معناه الظاهر المعنى
الاول او الظهور العرفي فهو اما ان يكون له استقلال من حيث الاستفادة او يكون له الظهور العرفي و...
ان الواجب باعتبار الاغراض الباعثة للطلب ينقسم الى اقسام كثيرة منها انقسامه
الى النفسي والغيري والمراد بالنفسي على ما اتفقوا عليه هو ما يكون مطلوبا لنفسه والغيري هو ما يكون

مطلوبا لغيره ولا اختلاف فيه وانما الخلاف الواقع فيه يكون في معنى لغيره على ما يأتي بيانه فليس الاختلاف فيه
اختلافا في الحد وهو مثل الاختلاف في الاصلي والتبعي بل الاختلاف فيه اختلاف في الحد فان الاختلاف
فيه اعم من الاختلاف فيه وفي معناه فلا بد من تشخيص معناه فنقول ان اللام في لنفسه ولغيره
للتعليل غاية بمعنى كونه مطلوبا الغاية لنفسه او الغاية غيره وليس المراد من الغير الاعم من الافعال
والاحوال بل المراد منه خصوص الافعال والى حاصل ان غاية وجوب ~~الشيء اما ان يكون فعل~~
~~الواجب الغير اما ان يكون غيره من الافعال الواجبة الغير~~ المراد من الغير الذي يكون غاية الوجوب
المذكور في تعريف الواجب الغيري اما ان يكون فعل المأمور من الافعال كالصلوة او الصعود الى
السطح ونحوهما من الافعال الراجعة الى فعل المأمور حيث انهما غايتان لوجوب الوضوء ونصب السلم
او يكون حالة وصفة راجعة الى المأمور كالتقرب والرقي ونحو ذلك ولا واسطة بينهما وما توهم
ثبوت الواسطة حيث قد يكون غاية الوجوب فعل الآمر كقوله بالنسبة الى المتى طلب المأمور
توجه حتى ادخل السوق فان غاية الامر المتوجه هو الامر بادخل السوق ومن البين
ان الامر به فعل الآمر فهو فاسد فان غاية الامر المتوجه فيه ايضا فعل المأمور ليس الا اذ
غايته دخول السوق بواسطة امر الآمر بدخول السوق ولا يلزم ان يكون الغاية فعل المأمور
بلا واسطة بل يكون فعله ولو بوسائط عديدة وبالجملة ان الغاية منحصرة في ان يكون فعل
المأمور او يكون صفة ولا سبيل ان يكون المراد من الغاية الثاني والا لانتقض الحدان
اي حد النفسي والغيري بكثير من الواجبات النفسية من حيث الطرد والعكس اذ الغاية في
كثير منها احوال المكلف فيلزم ان يكون واجبا غيريا مع انه واجب نفسي فتعين ان يكون
المراد من لغيره هو خصوص الافعال ثم ان المراد منه هو مطلق الافعال الشاملة للواجبة
وغير الواجبة او المراد منه خصوص الافعال الواجبة ففيه وجهان مبنيان على ان ما كان
واجبا قبل وجوب ذي المقدمة بالوجوب التهيئي كالغسل في ليلة رمضان داخل في الواجب
الغيري على ان يكون وجوبه غيريا او داخل في الوجوب النفسي فان كان الاول فلا بد
ان يكون المراد منه مطلق الافعال حتى يكون التعريف شاملا للواجب التهيئي الذي كان
غاية وجوبه فعل غيره الذي لم يجب بعد فيكون الواجب التهيئي كالغسل في ليلة رمضان
مثالا للواجب الغيري الذي لم يكن الغير فيه واجبا حين وجوب مقدمته وان كان
الثاني فلا بد من تقييد الغير في تعريف الواجب الغيري بالواجب بان يكون المراد منه
خصوص الافعال الواجبة لكي يخرج الواجب التهيئي عن تعريف الغيري حيث ان غاية
وجوبه هو فعل الغير الذي ليس واجبا حين وجوب مقدمته فثبت ان معنى الواجب الغيري هو ما
كان غاية مطلوبيته غيره من الافعال وتلك ان ماهية الغير من حيث هي اعني ماهيته لم تصح ان تكون غاية
لوجوب الشيء فلا بد ان يكون المحذوف هنا بدلالة الاقتضاء اما الوجود والايجاد وعلى ان يكون غاية
وجوب الوجوب والمطلوبية في الواجب الغيري هو ايجاد الغير او التوصل والايصال على ان
يكون غاية المطلوبية فيه الايصال الى الغير ولا دليل يدل على الثاني او على ان المحذوف بدلالة الا
الاقتضاء هو التوصل والايصال حتى يكون الواجب من المقدمة في مسئلة مقدمة الواجب بناء؟

بالمتوجه

اما يكون تاي

الافعال؟

بسم الله الرحمن الرحيم — يا ابا الحجة — وفقني يا ولي الرواد

بناء على القول بوجوب مقدمة الواجب هو المقدمة الموصلة الى الواجب دون الغير الموصلة والفرق بين الاول
اعني ما اذا كان غاية الوجوب هو ايجاد الغير وبين الثاني هو ان الواجب من المقدمة في مقدمة الواجب
على القول بالوجوب في الاول هو ذات المقدمة وغاية وجوبها ايجاد الغير سواء اوجد المكلف الغير
اعني ذي المقدمة او لم يوجده اذ الواجب على الاول هو ذات المقدمة واما الايجاد فهو فعل المكلف
وليس صفة منوعة للمقدمة حتى يقال ان الواجب على الاول هو المقدمة من حيث الايجاد لغير
لا من غير تلك الحيثية فيكون الواجب على الاول هو ذات المقدمة فان حصل الغاية كان الفعل
صحيحا والا فلا واما على الثاني فالواجب هو ذات المقدمة من حيث الايصال الى الغير فلما كان
الايصال صفة منوعة للمقدمة حيث ان المقدمة منقسمة الى الموصلة وغير الموصلة كان اللازم
ان يقال ان حيث الايصال الذي اعتبر في المقدمة على الثاني ان كان حيثية تقييدية بان
كان متنوعا للمقدمة الى الموصلة وغير الموصلة كان الواجب هو العنوان الثانوي من المقدمة
اعني المقدمة بوصف كونها موصلة الى الواجب كما ذهب اليه صاحب الفصول وغيره وان
كان حيثية تعليلية غير منوعة كان الواجب كالاول هو ذات المقدمة سواء كانت موصلة
او غير موصلة وحاصل الفرق ان الواجب على الاول هو ذات المقدمة ليس الا وعلى الثاني
كان الواجب كما لا يكون ايضا ذات المقدمة ليس الا وان يكون المقدمة بوصف
كونها موصلة هذا كله في معنى الواجب الغيري والنفسي على ما يستفاد من كلمات القوم ولكنا
نذكر له معنا اخر وهو ان الواجب لنفسه ما كان بسبب وجوب نفسه والغيري ما كان وجوبه بسبب
وجوب غيره فيكون اللام في لنفسه ولغيره بمعنى الباء السببية التي يستفاد منها العلة الفاعلية
والى حاصل ان التعريف الذي ذكره القوم للواجب النفسي والغيري ان كان بسبب التوجيه
الذي ذكرناه من ان اللام فيه بمعنى الباء فهو ايضا فيفيدنا بافادة ما ذكرناه فيه المطلوب والا فنقول
ان الواجب النفسي ما كان وجوبه بسبب وجوب نفسه والغيري ما كان وجوبه بسبب وجوب الغير
بان كان وجوبه معلولا لنشأ من وجوب الغير والفرق بين هذا المعنى الذي ذكرناه وبين المعنى الذي ذكره
القوم ثابت بوجوه اربع الاول ان تعريف الواجب الغيري بما ذكروه تعريف بالرسم وتعريفه بما ذكرناه
تعريف بالحد حيث ان كنهه وحقيقته هو ان وجوبه معلول ناش من وجوب الغير الثاني ان الواجب
التهيئي بناء على تعريف القوم داخل في الواجب الغيري على ما عرفته واما على المعنى الذي ذكرناه فهو خارج
عنه جزما وليس داخلا فيه بوجه من الوجوه لان وجوب الواجب التهيئي الذي كان واجبا قبل وجوب ذي المقدمة
كوجوب الغسل ليلة رمضان قبل وجوب الصوم ليس بسبب وجوب الغير اعني ذي المقدمة اذ المفروض
ان الغير فيه لم يجب بعد حتى يكون وجوبه سببا لوجوب الواجب التهيئي فاذا لم يكن الواجب الغيري
داخلا في الغيري فالواجب النفسي ينقسم الى قسمين فيقال ان الواجب النفسي الذي كان
وجوبه بسبب وجوب نفسه لا بسبب وجوب الغير على قسمين اما ان يكون غاية وجوب ذلك النفسي غيره من
الافعال وهو الواجب التهيئي او لا يكون غيره فهو النفسي الحقيقي الغير التهيئي الثالث ان الواجب
الغيري بناء على ما ذكروه اعم من ان يكون له خطاب مستقل او لا وعلى ما ذكرنا فلا يكون له خطاب
مستقل اصلا فيكون غير مستقل من حيث الاستفادة وذلك لان وجوب الواجب الغيري لما

مطلو؟

العنوان الاولي اعني

وغايته الايجاد الغير

وجوبه

لا يقال ان لوازم الماهيات لا تستند الى الاستلزام لا لاستهبار اللازم للاستلزام وداخلة بناء على هذا التعريف في الواجب الغيري في وجوده لازم الواجب يكون لسبب وجوده الواجب لانا نقول لان وجوده اللازم ليس من حقيقة الوجود وليس له وجوب لا ذاتي ولا مقدمي والكلام انما يكون في الوجوب المقدمي بالجملة

في تصحيح الدرة البهية الى المهدي … 97

كان معلولا لان من وجوب الغير لان الدال على وجوبه هو ما يدل على وجوب الغير والا فلا معنى كون وجوبه بسبب وجوب الغير فح ان دل على وجوب ذالك الواجب الغيري دليل اخر كان دلالته عليه بنحو الارشاد ومثلا يقال ان معنى كون الوضوء واجبا غيريا بناء على ما ذكرنا هو ان وجوبه ناش من وجوب الصلوة فح اذا كان مقتضاه ان الدال على وجوبه ما دل على وجوب الصلوة فح بمعنى ان الخطاب الدال على وجوب الصلوة كما يدل على وجوبها بالاستقلال فكذا لك انه يدل على وجوب مقدمته اعني الوضوء من دون الاستقلال فح ان دل على وجوب الوضوء خطاب اخر غير ما دل على وجوب الصلوة كقوله فاغسلوا وجوهكم واية كم الى المرافق فلا يخ اما ان يعلم وجوب الصلوة او لا يعلم وجوبها فان علم وجوبها كان الخطاب الدال على وجوب الوضوء خطابا ارشاديا لانه دل على وجوبه ما دل على وجوب الصلوة وان لم يعلم وجوبها لم يكن وجوبه غيريا ناشيا من وجوب الصلوة فافهم ان الى ان الواجب من المقدمة على ما ذكروه يحتمل ان يكون هو المقدمة الموصلة كما عرفته واما على ما ذكرنا فلا لانه ليس الا ~~[illegible]~~ لهذا الاحتمال بل لا وجه للبحث عن التوصل وعدمه اصلا لان وجوبه لما كان بسبب وجوب الغير كان المستفاد من وجوب الغير هو وجوب ذات المقدمة بعنوان الموقوف عليه بمعنى انه يستفاد من الخطاب الدال على وجوب الغير ان كل ما كان موقوفا عليه فهو واجب مط سواء كان ذالك الموقوف عليه متوصلا اليس بمتوصل وينبغي التنبيه على امور الاول في تاسيس الاصل بانه هل يقتضي كونه واجبا نفسيا فيما لو شك في نفسيته وغيريته او لا اصل في البين والكلام فيه يقع تارة في الاصل اللفظي على ان يكون اللفظ ظاهرا في كونه نفسيا او ظاهرا في كونه غيريا او ليس للالفاظ ظهور في شيء واخرى في الاصل العملي اما الاصل اللفظي فالكلام فيه هو الكلام الذي قد ذكرنا في المطلق والمشروط فيما لو شك كون الشيء واجبا مطلقا او مشروطا من حيث الاقوال والادلة والمختار فح يقال هنا مثل ما قيل في المطلق والمشروط من ان الواجب هل هو حقيقة في النفسي ومجاز في الغيري او مشترك بينهما لفظا او معنا وعلى الاخير فهل ينصرف الى النفسي او لا وعلى الثاني فهل يحمل على النفسي مط او يحمل عليه على التفصيل او لا يحمل عليه مط وبالجملة جميع ما ذكر في المطلق والمشروط يأتي في النفسي والغيري الا ان هنا ينبغي زيادة بين على ما ذكر هناك احدهما بان الواجب ظاهر في الغيري من جهة الغلبة اما على احد النقل عن المعنى النفسي فصار حقيقة في الغيري ومجازا في النفسي او لا بل على احد النقل بل على احد انظهور الاطلاق من باب الانصراف وهذا القول يحكى عن الشهيد والمحقق وليس كما في المطلق والمشروط فح يقال بان الواجب ظاهر في المشروط وثانيهما ان ~~الغيري في الواجب الغيري خلاف الظاهر~~ يحتاج الى البيان بمعنى ~~حيث~~ وجوب الواجب الغيري انما يكون موقوفا على وجوب الغير ومطلوبيته معلولا لمطلوبية الغير فيكون الغيرية خلاف الظاهر تحتاج الى البيان ولا معنى لان يقال ان وجوبه مقيد بوجوب الغير بل يقال ان وجوبه بعد وجوب الغير المقيد بوجوب الغير وليس هذا من التقييد في شيء والا لزم ان يكون كل ما هو موقوف عليه للشيء قيدا له والحال ان شرائط الموضوع كحيوة الآمر والمأمور الخ موقوف عليه للواجب الغيري مع انه لا تقييد هنا بمعنى ان الغيري لا يكون مقيدا بالنسبة الى شرائط الموضوع حرفا فوجوبه لم يكن مقيدا بالنسبة الى وجوب الغير بل يكون موقوفا عليه واما التقييد فيه انما يكون بالنسبة الى شرائط الغير حيث ان جميع شرائط الغير شرائط للواجب الغيري الخ والى هنا انه كما ان المطلق والمشروط مقيد بشرائطه كذالك ان الواجب الغيري الخ مقيد بشرائط الغير ولكن هنا امر زائد وراء التقييد بالشرائط وهو ان وجوب الواجب الغيري يكون بعد وجوب الغير موقوفا على وجوبه فيكون الصادرين من آمر واحد فلا يقال ان جعل شرعيته وجوب احدهما مقيد بجعل الوجوب الآخر فح

ولا يخفى عليك ان محل البحث في هذا الامر انما يكون فيما اذا وقع الشك في كون الشيء واجبا نفسيا او غيريا فاما اذا علم كونه بان علم وجوبه اجمالا ولكن لا يعلم انه نفسي او غيري كصلوة الطواف فانها واجبة قطعا ولكنها مشكوكة في انها واجبة نفسيا او غيريا واما اذا علم كونه نفسيا وشك في انه مع كونه نفسيا لا يكون غيريا او لا اوما اذا علم كونه غيريا وشك في انه مع غيريته هل يكون نفسيا ام لا كالوضوء والغسل فهما خارجان عن محل البحث

مع ان الامر المتعلق بالغير وجوبه ووجوب الغير فصلا واحدا ان تنجز وجوبه يمكن ان يكون تقييدا بالنسبة الى تنجز وجوب الغير او الامر المتعلق بالوجوبين لو كان متعددا فيمكن ان يكون جعل وجوب احدهما الصادرين من الآمر مقيدا بالوجوب الآخر

بل يكون نفسيا

القول

اصل ترتيب جعل

كما واحد

---



فيكون الغيرية لظاهر الارشاد دينه خلاف الظاهر محتاجا الى البيان هذا ثم اعلم ان القول بمجازية الواجب الغيري مبني اما على ما هو ظاهر المشهور من ان التقييد يكون في المطلقات بمجازية نظير القول بمجازية المشروط او على اعتبار خصوص النفسية في وضع الواجب على ان يكون الواجب موضوعا للواجب النفسي باعتبار ملاحظة النفسية في الوضع ولكن كل واحد من الوجهين فاسد وفساده مر وجهه في بحث المطلق والمشروط اما الاول فلما مر انه خلاف تحقيق ظاهر المحققين اذ التقييد ليس عندهم مجازا في المطلقات بل انه على التحقيق يكون من قبيل تعدد الدال والمدلول واما الثاني فلانه قد مر ايضا ان الخصوصية غير معتبرة في الوضع حيث ان الواجب موضوع للقدر المشترك هذا اما قول الشهيد وغيره بانه ظاهر في الغيري ~~[illegible]~~ فلم يذكر له على ما يستفاد من كلامه هو غلبة الغيري على النفسي لانه ما من واجب نفسي الا وله شرائط كثيرة والامر بالنسبة الى الشرائط امر غيري فيكون مع واجب نفسي واحد واجبات غيرية كثيرة فالاغلب هو الغيري فالمشكوك ملحق بالاغلب الا انه مردود اولا بانه انما يتم في الماهيات المخترعة الشرعية واما غير الماهيات المخترعة الشرعية كالبيع والدين والصوم ونحوه فلا اذ ليس فيه شرائط شرعية فتكون تلك الشرائط واجبات غيرية حتى يقال بغلبة الواجب الغيري الى ان غير الماهيات المخترعة يكون باضعاف الماهيات المخترعة وثانيا انه في خصوص الماهيات المخترعة ايضا لا يتم لو ثبت الشرائط من الامر الشرعي حتى يكون الامر بها امرا غيريا ولكن الشرائط فيها قد تثبت بالعقل او بالجملة الخبرية او بالاجماع او غيره ولذا لا يكون الشرائط واجبات غيرية وثالثا سلمنا ان الشرائط ثابتة من الامر الشرعي الا ان اغلبية الغيري انما تكون موجبا للظهور لو كان الاستعمال في الغير مجردا عن القرينة المتصلة به بان استعمل اللفظ فيه او لا مع القرينة المنفصلة ثم بسبب كثرة الاستعمال قد استعمل فيه مجردا عن القرينة واما اذا كان الاستعمال مقارنا مع القرينة المتصلة به كما ذكره سلطان العلماء به فلا يكون موجبا للظهور والاستعمال في الغيري يكون مع القرينة المتصلة به فلا يكون موجبا للظهور الا انه في المطلق والمشروط او في الامر وقد ايدناه آنفا ورابعا سلمنا ان اغلبية الغيري موجبة للظهور الا انه يكون ~~[illegible]~~ على حسب مراتب الغلبة والظهور والمسلم منه انما يكون لو كان على مرتبة مبائن العدم بان يكون غلبة الغيري وظهوره على مرتبة ان يكون النفسي مبائن العدم واما مرتبة الشك البدوي او الشك الاجمالي فلا يكون مجديا الى ان الكلام باثبات مرتبة مبائن العدم في المقام وفيما ان ذالك انما يصح لو كانت الغلبة بالنسبة الى معنى اللفظ اي من الجزئي بان كانت في مادة معينة من المواد واما بالنسبة الى الهيئة فلا يصح ان تكون موجبة للظهور والغلبة في المقام انما تكون بالنسبة الى هيئة افعل ولو فرضنا ما ذكرناه انفا فنرجع اليه فثبت ما ذكرنا ان الاصل بمعنى الظهور الناشي من الاطلاق لا من الانصراف هو كونه واجبا نفسيا هذا واما الاصل العملي فالكلام فيه يقع تارة في اصالة العدم واخرى في اصالة البرائة وقبل التعرض لهما نقول ان الشك في غيريته قد يكون بدويا بدون العلم الاجمالي بان يقع الشك ابتداء في كون الشيء واجبا غيريا ام لا وقد لا يكون بدويا بل يكون مع العلم الاجمالي بان هذا الشيء واجب جزما والشك في انه غيري او نفسي ولا يخفى عليك ان التحقيق ثبوت الفرق بين اصل العدم والبرائة حيث ان اصل العدم يجري في الاحكام من دون فرق بين ان يلاحظ قبل وجوب الغير او بعده لكونه ينفي جعل شرعية الاحكام مطلقا سواء كان قبل وجوب الغير او بعده بمعنى اصالة عدم كون الشيء واجبا غيريا هو اصالة عدم كونه مجعولا واجبا غيريا في اصل الشرع بخلاف البرائة فانه ليس في مقام نفي اصل جعل شرعية الاحكام حتى لا يحصل بين قبل و...

تنبيه الاصل في الواجب التعيين والتعيين في الوجوب والنفسي

وجوب الغير وبعد وجوبه انما يكون في مقام نفي المؤاخذة ورفع العقاب فح لابد ان يفصل بين قبل وقت
وجوب الغير فيجري فيه البرائة وبين بعد وقت وجوبه فلا يجري فيه البرائة على ما سياتي بيانه اما
الاول اعني اصالة العدم فيما اذا كان الشك في كونه غيريا بدويا وبدون العلم الاجمالي فقال الشيخ استادنا انه
انه غير جار في المقام لانه اصل مثبت حيث ان المترتب عليه الاثر العقلي وهو كون الشيء نفسيا والاصل المثبت
عند القوم اعم من ان يترتب عليه الاثر الشرعي بواسطة الامر العقلي والعادي او يترتب عليه نفس الاثر
العقلي ولا يكون له اثر شرعي اصلا اقول انه على مختاره من القول بان اصل العدم اصل شرعي اعتبر بالدليل
الدليل الشرعي واما على ما اخترنا من انه دليل ظني اعتبر من باب بناء العقلاء فلا يجري اصل العدم
فيما شك بدوا في كونه غيريا ولكن هذه الصورة خارجة عما نحن فيه اذ المقام في مورد العلم الاجمالي بانه اما
نفسي او غيري واما مورد الشك البدوي فقد عرفت في صدر المبحث انه مما لا اشكال في جريان
الاصل العدم فيه حيث انه مشكوك به ولان الاصل عدمه فيثبت نفسيته الذي يكون مشكوكا ولكنه لما كان
خارجا عن المقام فلا فائدة في التكلم فيه واما الثاني اعني اصالة عدم كونه غيريا في مورد العلم الاجمالي
فقال الفاضل النراقي في المناهج ان مقتضى الاصل فيه هو كون المشكوك واجبا غيريا لان الاصل عدم
وجوبه حال عدم وجوب الغير وحاصل مضمون كلامه على حسب ما قال هو ان كونه غيريا هو المطابق للاصل
لانه لو كان نفسيا لكان واجبا قبل دخول وقت وجوب الغير كوجوب الوضوء مثلا فانه لو كان نفسيا
لكان الوضوء واجبا قبل دخول وقت وجوب الصلوة والاصل عدم وجوبه حال عدم وجوب ذلك الغير
اعني الصلوة فيثبت انه غيري ثم انه اورد على نفسه فقال ان قلت هذا الاصل معارض باصالة عدم
ملاحظة مصلحة الغير حيث انه لو كان غيريا لكان اللازم ان يلاحظ فيه مصلحة الغير والاصل عدم
ملاحظة مصلحة الغير فيه ودفعه فقال في جوابه قلت ان هذا الاصل اعني اصالة عدم ملاحظة مصلحة الغير
معارض باصالة عدم ملاحظة مصلحة نفسه حيث انه لو كان نفسيا لكان لابد فيه من ملاحظة مصلحة
نفسه والاصل عدم ملاحظة مصلحة نفسه فح يبقى اصالة عدم وجوبه حال عدم وجوب الغير سليما عن المعارض
وثانيا اورد على نفسه ايضا حيث قال ان قلت انه لو كان غيريا لكان اللازم فيه مضافا الى ملاحظة مصلحة
الغير هو ملاحظة نفس الغير ايضا ان الاصل عدم ملاحظة مصلحة الغير وكذا
ان الاصل عدم ملاحظة الغير فاجاب عنه اولا ان تعدد الاصول باعتبار تعدد الملاحظات في طرف
كونه غيريا غير مجد بعد وجود العلم الاجمالي لان التعاضد غير ثابت في الاصول لما قرر في محله من ان
العلم الاجمالي مسقط للاصول في الطرفين مط سواء كان في احد طرفيه اصل واحد وفي الطرف الاخر
اصول متعددة او ليس كذلك وثانيا انه معارض بانه لو كان نفسيا لكان اللازم فيه ايضا ملاحظة
نفسه والاصل عدم ملاحظة نفسه انتهى مضمون كلامه اقول يرد عليه اشكالات الاول انه لا معنى
لتقييد اصالة عدم وجوبه نفسا بقبل وقت وجوب الغير لما عرفت من ان اصل العدم في الاحكام
انما يكون في مقام نفي مجعولية الاحكام شرعا فاصالة عدم كونه غيريا بمعنى اصالة عدم جعله
في الشرع واجبا غيريا سواء كان قبل وجوب الغير او بعد وجوبه كما هو مقتضى التحقيق الذي قد قرر في
محله فاذن لا معنى لتقييده بقبل وجوب الغير حيث قال اصالة عدم وجوبه حال عدم وجوب الغير
الثاني ان هذه الاصول المذكورة في طرف كونه غيريا كلها اصول مثبتة قد دل على عدم حجيتها
الدليل ان قلنا باعتبار اصل العدم من باب الدليل الشرعي واما ان قلنا باعتباره من باب الظن فنمنع
عدم ثبوت التعاضد في الاصول بل التعاضد ثابت فيها جزما لانه بسبب المذكورة الاصول يحصل الظن

مع قطع النظر عن عدم جريانه في الاحكام لكونه ليس له اثر شرعي



التنبيه الاول

الظن بالترجيح الاخر فيكون هو المقدم الثالث ان اصالة عدم وجوبه حال عدم وجوب الغير معارض
باصالة عدم وجوبه غيريا حيث ان وجوبه الغيري حادث من الحوادث فالاصل عدمه فان قلت ان
وجوبه الغيري يكون من لوازم وجوب الغير فالاصل غير جار في اللوازم قلت اولا ان الفاضل المذكور
ملتفت الى هذا العذر وثانيا ان عدم جريان الاصل في اللوازم انما يكون بعد جريانه في الملزوم
بناء على ان الملزوم سبب وعلة واللازم مسبب ومعلول فبعد جريان الاصل في العلة لا وقع لجريانه
في المعلول سواء كان الاصل الجاري في المعلول موافقا مع الاصل الجاري في العلة او مخالفا
له وعلى التقديرين لا معنى لجريانه في المعلول بعد فرض ثبوت جريانه في العلة كما لا معنى لجريان استصحاب
وجوب نفقة الزوجة بعد ثبوت جريان استصحاب حيوة زوجها لما قرر في محله من ان الاصل السببي في
الاول والاصل المزيل في الثاني حاكم على الاصل المسببي وعلى الاصل المزال واما اذا ثبت سقوط
جريان الاصل في الملزوم من جهة وجود عائق لابتلائه فيه بوجود معارض مثله ونحوه كان جريانه ماضيا
في اللازم ثم انه يجري في اللازم لولا ان يكون لجريانه فيه ايضا مانع من الموانع كوجود معارض ونحوه
والا لبطل جريانه في اللازم والملزوم رأسا وما نحن فيه يكون من هذا القبيل حيث ان جريان الاصل
في الملزوم يكون مسقطا من جهة ابتلائه بوجود معارض مثله كما ان وجوب الوضوء مثلا اذا كان
غيريا لان وجوبه الغيري لازم وجوب الغير اعني الصلوة المقيدة بالوضوء فح لا يصح جريان الاصل في
وجوب الوضوء الغيري فلا يقال ان الاصل عدم كون الوضوء واجبا غيريا بعد فرض ثبوت جريانه في
الملزوم فيقال ان الاصل عدم وجوب الصلوة الواجدة للوضوء ولكن جريانه غير ثابت في الملزوم
لان اصالة عدم وجوب الصلوة الواجدة للوضوء معارضة باصالة عدم وجوب الصلوة بنحو الاطلاق
ولما كان اصل العدم في الاحكام نظرا الى اصل جعل الاحكام كان التعارض بينهما لا التعارض بين
المتباينين لان التعارض بين الاطلاق والتقييد وان كان تعارضا بين الكلي والفرد الا ان
جعل وجوب الصلوة بنحو الاطلاق مباين لجعل وجوبها بنحو التقييد بالوضوء فاذا كان التعارض
بينهما تعارض المتباينين لان الاصلان متى قطعا بالتعارض فبعد ان قطعا ينهض جريان
الاصل في اللازم قائما فيقال ان الاصل عدم وجوب الوضوء غيريا ثم يقع التعارض
بينه وبين اصالة عدم وجوب الوضوء حال عدم وجوب الغير فاذن لم يثبت ما ادعاه
الفاضل المذكور من ان الوجوب الغيري مطابق للاصل فان قلت ان اصالة عدم وجوب
الوضوء غيريا موافق مع احد الاصلين المذكورين في الملزوم اعني اصالة عدم وجوب الصلوة
المقيدة بالوضوء فاذا سقط احد الاصلين بسبب معارضته مع الاصل الاخر كان موافقه اعني
اصالة عدم وجوب الوضوء غيريا ايضا ساقطا بسبب معارضته معه وذلك لبطلان التعاضد
التعاضد في الاصول فح يبقى اصالة عدم وجوبه حال عدم وجوب الغير سليما عن المعارض
قلت اولا ان بطلان التعاضد في الاصول انما هو مسلم في الاصول التعبدية لا الظنية وقد حققنا
في محله ان اعتبار اصل العدم على الظن وبناء العقلاء كما هو مذهب المحققين من الاصحاب
وثانيا سلمنا ذلك الا ان بطلان التعاضد وسقوط احد الاصلين مع موافقه بسبب المعارضة

فلم لا يلتفت الى هذا الاصل مع ان المراد من اصالة انا لا نظن عدم وجوبه حال وجوب الغير عدم كونه نفسيا

الصلوة

نظير وضعها كذا الكل

انما يكون فيما اذا كانت الاصول كلها في مرتبة واحدة بحيث يكون كل منها في عرض الاخر في كونه من
الخطابات محتملات المعلوم بالاجمال واما اذا كانت في مرتبتين بان يكون لكل منها العلم الاجمالي المستقل
فلا يسقط موافق احد الاصلين بسبب معارضة الاصلين ومن البين ان المقام من هذا
القبيل لان اصالة عدم وجوب الوضوء غيريا اصل في اللازم وهو ليس في مرتبة الاصلين
في الملزوم لكونه الاصل في اللازم انما يكون مرتبة جريانه متوفرا عن مرتبة الاصلين في
الملزوم حيث انه انما يجري بعد تعارضهما وتساقطهما ~~والعلم الاجمالي المتعلق~~
والعلم الاجمالي الحاصل من الخطاب المتعلق بالصلوة مثلا دائر امره بين احتمالين
لا ثالث لهما احدهما احتمال وجوب الصلوة المقيدة بالوضوء وثانيهما احتمال وجوب الصلوة
مطلقا وليس في مرتبتها احتمال وجوب الوضوء غيريا حتى يسقط بسبب المعارضة الواقعة بينهما
من حيث العلم الاجمالي الحاصل من الخطاب المتعلق بالصلوة نعم ان هنا علم اجمالي اخر كان
امره دائرا بين احتمال وجوب الوضوء مثلا نفسيا وبين احتمال وجوبه غيريا فعلى هذا ليس
اصالة عدم وجوبه غيريا في مرتبة الاصلين حتى يسقط بسبب المعارضة بينهما وانما يسقط
بسبب المعارضة الواقعة بينه وبين ما هو في مرتبته اعني اصالة عدم وجوبه نفسيا وثانيا
كما ان اصالة عدم وجوبه غيريا موافق مع احد الاصلين فيسقط بسبب المعارضة الواقعة بين
الاصلين من جهة لان التعارض باطل في الاصول وكذلك ان اصالة عدم وجوبه نفسيا
ايضا موافق مع الاصل الاخر من الاصلين فهو ايضا يسقط بسبب المعارضة بين الاصلين
لان التعارض باطل في الاصول فتامل هذا في اصل العدم واما اصل البرائة فتفصيل الكلام
فيه انه ان يقال انه اما ان يلاحظ قبل وقت وجوب الغير الذي كان المشكوك محتملا لان يكون غيريا
بالنسبة اليه او يلاحظ في وقت وجوبه او بعد مضي وقت وجوبه فعلى الاول يجري فيه اصالة البرائة
عن كونه نفسيا اذ الشك في وجوبه نفسيا قبل وجوب الغير ولا يجري فيه البرائة كما اذا الشك في
وجوب الوضوء غيريا قبل وقت وجوب الصلوة ولكن مع ملاحظة تضيق وقت الوضوء اما
ذاتا او عرضا حتى يصح جريان البرائة فيه اذ مع سعة وقته بان كان واجبا موسعا نفسيا او غيريا
لا معنى لجريان البرائة عن وجوبه بخلاف ما اذا تضيق وقته اما ذاتا او عرضا فانه لو كان
غيريا فلا يجب قبل وقت وجوب الصلوة ولو كان نفسيا فيجب قبله لتضيق وقته فيجري فيه البرائة
فيقال ان الاصل هو البرائة عن وجوبه قبل وجوب الصلوة واما على الثاني فلا معنى للبرائة
عن وجوبه لكونه بعد دخول وقت الغير واجبا على التقديرين بمعنى انه سواء كان غيريا او نفسيا
واجب جزما بعد دخول وقت الغير فكيف يصح ان يقال ان الاصل هو البرائة عن وجوبه فح لا
ثمرة للشك في كونه واجبا نفسيا او غيريا الا في تقدمه على الغير وجواز تأخره عنه كما في الوضوء
فانه في وقت الصلوة لو كان غيريا فيجب تقدمه على الصلوة واما لو كان نفسيا فيجوز تأخره عنه
فيكون الشك في وجوبه نفسيا وغيريا هو الشك في وجوبه او وجوبه مع الصلوة وقد ذكرنا سابقا
في بحث الاوامر على حسب ما ذهب اليه ان الجاري فيه هو قاعدة الاحتياط دون البرائة لان
~~الامر فيه دائر بين التخيير والتعيين~~ العقلي بمعنى ان الشك فيه شك في المكلف به مع تحقق العلم

ولكن مع ملاحظة تضيق وقت المشكوك اما ذاتا او بالعرض 12

موسعا 12

لعدم ترتب العقاب على تركه في ذلك الوقت وانما هو في وقت الغير

وجوبه 12



العلم الاجمالي فالاحتياط يقتضي التعيين بمعنى يجب تقديم الوضوء على الصلوة ولكنا الآن عدلنا عما ذكرنا سابقا
لان الشك فيه وان كان شكا في المكلف به مع وجود العلم الاجمالي فهو يقتضي الاحتياط الا ان هذا على
حسب بادي النظر ولكن تدقيق النظر فيه يقتضي خلاف ذلك لان العلم الاجمالي فيه ينحل الى العلم
الاقل والاكثر اما حقيقة كما اذا كان المشكوك في نفسيته وغيريته جزءا او حكما كما اذا كان شرطا مثل
الوضوء فحكما لان الامر كذلك فالاقل هو المتيقن لكونه معلوما بالتفصيل والاكثر منفي بالبرائة
لكونه مشكوكا به واما العلم الاجمالي في المقام ينحل الى ان ~~الوضوء واجب~~ وجوب الوضوء مطلقا او وجوبه
مع الصلوة فالاصل هو البرائة عن وجوبه معها فافهم واما على الثالث فيجري فيه البرائة ايضا واما جريان استصحاب وجوبه
استصحاب وجوبه لكونه واجبا وقت وجوب الغير فهو مبني على جريانه مع الشك في المقتضي فان قلنا
بجريان الاستصحاب في الشك في المقتضي فقلنا بجريانه في المقام اذ موضوع الاستصحاب متغير
في المقام اذ الوجوب المعلوم في السابق انما يكون في وقت وجوب الغير وان قلنا بعدم جريانه
فيه كما هو التحقيق فقلنا بعدم جريانه في المقام هذا الامر الثاني في ترتب الثواب والعقاب
على فعل الواجب الغيري وتركه ام لا وفيه وجوه بل اقوال الاول انه يترتب على فعله المدح والثواب
وعلى تركه الذم والعقاب والظاهر ان هذا القول نسبه الى المحقق القمي حيث قال انه يترتب
الثواب والعقاب على فعل المقدمة وتركها ولكن بشرط ان يكون وجوبها اصليا لا تبعيا بان يستفاد وجوبها
من خطاب اصلي مستقل اذ المقدمة التي تكون داخلة في محل النزاع في وجوب مقدمة الواجب عنده
انما تكون هي المقدمة التي كان وجوبها اصليا وليست المقدمة الا الواجب الغيري والشرط الذي يكون وجوبها
اصليا غير مناف لكونه قائلا بترتب الثواب والعقاب على فعل الواجب الغيري وتركه لان ترتب
الثواب والعقاب على فعل الواجب النفسي وتركه ايضا مشروط بهذا الشرط عند المحققين كما هو المختار ولذا
قالوا ان المستقلات العقلية الغير لبيت مما يترتب الثواب والعقاب على فعلها وتركها لو لم
يكن لها خطاب شرعي مستقل ولعل الفاضل القمي كان من الشرط اصلية الوجوب في الواجب الغيري و
النفسي معا فعلى هذا لا بد ان يكون القول الاول منسوبا اليه الثاني انه لا يترتب على فعله ثواب
ولا على تركه عقاب كما ذهب اليه جماعة من المتأخرين الثالث انه يترتب على فعله الثواب ولا يترتب
على تركه العقاب وذهب اليه صاحب الفصول الرابع عكس الثالث كما يستفاد من
كلامه حيث انه ساكت عن التعرض بترتب الثواب وعدم ترتبه على فعله ولكنه صرح بترتب العقاب
على تركه هذا ولكن التحقيق في ذلك اسقى ترتب الثواب والعقاب وعدم ترتبهما على الواجب
الغيري موكول على ذكره ~~كترتبهما على الواجب النفسي او لا لكن يعرف انه يختص بالواجب~~ النفسي
او ~~يعمه والواجب الغيري~~ فنقول بيان معنى الثواب والعقاب في اصل الواجب النفسي اولا ثم
يعلم منه حال ترتب الثواب والعقاب على الواجب الغيري فنقول ان هنا احتمالات ثلث الاول
ان يراد من الثواب والعقاب هو ترتب الثواب فعلا على فعل الواجب النفسي وترتب العقاب
فعلا على تركه الثاني ان يراد منه استحقاق الثواب والعقاب عقلا على فعله وتركه النفسي
الثالث ان يراد منه استحقاقهما شرعا على فعله وتركه اما الاول فغير مراد جزما ضرورة
عدم ترتب جزاء العمل فعلا من الثواب والعقاب على ما فعله العبد وتركه بعد ما كان الامر بيد العزيز
المولى واما الثاني فبالنسبة الى الثواب كذلك اذ العقل لا يحكم بان العبد اذا فعل الواجب
النفسي فهو مستحق لجزاء فعله من الثواب ثم ان العقل والعقلاء يمدحون العبد حينما فعل
الواجب او توطن نفسه على فعله باتيان المقدمات ولكن اين المدح من الثواب واما بالنسبة الى الاستحقاق

التنبيه الثاني في تحقيق ترتب الثواب والعقاب على الواجب الغيري

انه اصل 12

ترتب الثواب والعقاب 12

ذهب اليه المحقق الخراساني على ما حكي عنه 12

ترتب 12

العلم 12

من المولى 12

السحق في 12

العقاب فالعقل يحكم باستحقاق العبد اياه حيث خالف المولى بتركه الواجب واما الثالث فهو المراد
من ترتب الثواب والعقاب على الواجب النفسي حيثما قالوا من ان الواجب ما يستحق فاعله المدح
والثواب وتاركه الذم والعقاب والمراد من الاستحقاق الشرعي هو الوعد والوعيد اللذان من الثواب والعقاب
قد استفيدا من الآيات والاخبار كما استفادة الوعد من قوله تعالى لا يضيع عمل عامل منكم وهكذا
اذا عرفت ذلك فالكلام في المقام تارة يقع في ترتب الثواب على الواجب الغيري واخرى فعله
في ترتب العقاب على تركه واما الاول فليس المراد منه الاحتمال الاول والثاني بل المراد منه
الاحتمال الثالث كما ان المراد منه في الواجب النفسي هو الاحتمال الثالث دون الاولين
كان المراد منه في الواجب الغيري الاحتمال الثالث دون الاولين بطريق اولى فح لا بد من ذكر
مدرك الحكم بترتب الثواب والعقاب على الواجب النفسي حتى يعلم انه يختص بالواجب
النفسي او يعم الواجب الغيري فنقول ان الادلة الدالة على ثبوت ترتب الثواب والعقاب
على الواجب دائرة بين الادلة الظنية بحسب السند او بحسب الدلالة بان كانت عامة شاملة
للواجبات والمقدمات فيكون دلالتها على ترتب الثواب والعقاب على الواجبات الغيرية من
باب ظهور العموم وبين الادلة القطعية التي كانت نصا في دلالتها على ترتب الثواب والعقاب كقوله لا يضيع عمل عامل منكم ونحوه من العمومات الدالة على ترتبهما على مطلق العمل ح ح
على الواجبات الغيرية كآية ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد
وقع اجره على الله حيث ترتب الاجر والثواب على السير الى الجهاد وآية ما كان لاهل المدينة ومن
حولهم من الاعراب الى آخر قوله تعالى ان الله لا يضيع اجر المحسنين ونحوها من الادلة القطعية
الدالة على ترتب الثواب على المقدمات كترتبه على السير الى الزيارات ونحوه اما الادلة الظنية
العامة فلا يجوز التمسك بها على ترتب الثواب على الواجبات الغيرية الا لان مسئلة الثواب
والعقاب ليست مسئلة عملية فرعية وانما تكون مسئلة علمية عقلية والادلة الظنية سواء
كانت ظنا من حيث السند او من حيث الدلالة انما تكون ادلة على المسئلة العملية الفرعية لا
واما الادلة القطعية الخاصة بترتب الثواب على المقدمات فلانها محتملة لان يكون الثواب واما الواجبات الغيرية فيكون تلك الادلة ادلة على ترتب الثواب
فيها فوائد مترتبة على المقدمات بان يكون ترتب الثواب فيها لعله يحصل المقصود فيكون الثواب
على المقصود مترتبا عليه وعلى المقدمات كما ان قوله فقد وقع اجره على الله محتمل لان يكون
مترتبا على من خرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ووصل الى المقصود ثم يدركه الموت لا
على من خرج منه ويدركه الموت قبل الوصول الى المقصود فمع وجود هذا الاحتمال كيف يكون تلك الادلة
القطعية ادلة على ترتب الثواب على الواجبات الغيرية وانما تكون ادلة على ترتب الثواب على
الواجبات النفسية من باب انها المتيقن ولو سلمنا ان الثواب فيها ليس ثوابا مترتبا على المقدمات
الا ان كونها ادلة على ترتب الثواب على الواجبات الغيرية مبني على اثبات التعدي من موارد تلك
الادلة الى كلية المقدمات التي يترتب عليها الثواب لان ترتب الثواب فيها انما ورد في موارد
خاصة من المقدمات كالسير الى الجهاد ونحوه ولكن انى لك باثبات ذلك التعدي نعم قد
ورد في الشريعة طائفة من الاخبار الكثيرة التي تدل على ترتب الثواب على نية الحسنة وقصدها
مثل قوله من هم بحسنة كتب له والقصد مقدمة حيث انه من الافعال وهذه الطائفة من
الاخبار وان لم تكن متواترة بل تكون اخبارا آحادا الا انها قطعية صدورا من جهة قيام



101

القرينة القطعية على صدورها ولكن يرد على هذه الطائفة من الاخبار بان قصد الحسنة وقصدها
كان لحسن ذاتا فيكون مستحبا نفسيا فليس ترتب الثواب عليه من جهة انه مقدمة
للحسنة حتى يثبت المطلوب بل يكون من جهة انه حسن ذاتا فثبت مما ذكرنا انه لا دليل على اثبات
استحقاق الثواب شرعا على المقدمات اللهم الا ان يثبت استحقاق الثواب الشرعي عليها
من الاخبار الدالة على التسامح في السنن بان يقال ان موضوع من بلغه ثواب قد ثبت بالعمومات
مثل قوله الله لا يضيع عمل عامل منكم بناء على ان موضوع من بلغ كما يثبت بالادلة الظنية
من حيث السند وبفتوى الفقيه كذلك انه يثبت بالادلة الظنية من حيث الدلالة
كالعمومات فح يثبت من اخبار التسامح الاستحباب الشرعي باتيان المقدمات بقصد القربة و
الاطاعة بمعنى انه يثبت منها ان اتيان المقدمات الغيرية بقصد الاطاعة مستحب شرعا
فحيثما كان مستحبا فيترتب عليه الثواب شرعا لان المستحب الشرعي شرعا ملازم لترتب
الثواب عليه فثبت ان ترتب الثواب على الواجب الغيري يكون من جهة انه لازم الاستحباب
الثابت من اخبار من بلغ وما يتوهم من ان الثابت من اخبار من بلغ بعد تحقق موضوعها
بالعمومات هو ترتب الثواب على المقدمات بقصد القربة فاسد من جهة ان اخبار
التسامح ادلة ظنية بحسب الدلالة فلا يثبت بها الثواب بمعنى الثواب على الواجب الغيري
واما المدح فهو غير مترتب على فعله بمعنى ان فعله لا يكون ممدوحا عند العقل والعقلاء لان
العقل لا يحكم بمدح المقدمات نعم انما يحكم بمدح فاعل المقدمات نظير التجري في مقابله الذي سيأتي بيانه فعل ح
والحاصل ان المدح الثابت في المقام انما هو مدح فاعل ليس الا كما ان قبح ترك الواجب الغيري قبح
فاعلي ليس الا وسيأتي بيانه فح لا يترتب على فعله مدح فعلي كما لا يترتب على فعله الثواب والتقرب
لان حاله كحال المباح فكما لا يحصل التقرب بفعل المباح لعدم حصول الاطاعة فيه فكذا لا يحصل
التقرب بفعل المقدمات اذ لا يحصل الاطاعة بفعله واما المقام الثاني اعني ترتب العقاب على
تركه فالكلام فيه تارة في استحقاق العقاب الشرعي واخرى في استحقاقه عقلا واما استحقاقه
الشرعي فهو عبارة عن الوعيد الذي دل عليه الدليل والدليل الدال على الوعيد على تركه
المقدمات والواجبات الغيرية انما هو العمومات من الاخبار والآيات واما الدليل الخاص الدال
على ترك خصوص الواجب الغيري الاعم منه والواجب النفسي فلم نجده لا في خبر ولا في كتاب الا انه
قد حكي في رشاش البول بانه قد ورد ان من لم يجتنب عنه ضرب في القبر سوطا من نار وكيف كان والجواب
عما دل على استحقاق العقاب الشرعي هو الجواب عن استحقاق الثواب الشرعي من ان الثواب والعقاب
مسئلة علمية غير ثابت من الادلة الظنية التي يثبت بها مسئلة عملية واما استحقاق العقاب
عقلا ففيه مقامان الاول ما اذا كان ترك الواجب الغيري مفضيا الى ترك الواجب النفسي لم يكن ح
اذا ترك المقدمة ثم مات قبل وقت ذي المقدمة نظيرا اذا ترك المسير مع القافلة ثم مات قبل
وقت الحج الثاني ما اذا كان تركه مفضيا الى تركه كما اذا ترك المسير مع القافلة ولكن بقي حيا
الى دخول العرفة وعلى الاول كان عقاب ترك المقدمة هو عقاب التجري الذي سيأتي بيانه واما
على الثاني فلا خلاف في انه لا عقاب على ترك المقدمة وانما العقاب على تركه ذيها الا انه قد نقل

وقد اجيب عن تلك الادلة بانها لا تدل على استحقاق الثواب شرعا في الواجبات الغيرية بل انما تدل على ترتب الثواب فيها من باب التفضل وفيه ان هذا الجواب انما يتم على مذاق المجيب القائل بان الثواب في الواجبات الغيرية باستحقاق الثواب عقلا اذ على القول بالاستحقاق العقلي لا بد ان يحمل الادلة الشرعية على التفضل واما على مذاقنا القائل بالاستحقاق الشرعي دون العقلي فهذا الجواب غير المطلوب لان استحقاق الثواب على القول بانكار الاستحقاق العقلي ليس الا من باب التفضل فافهم ح ح

المحقق الخراساني

من المحقق السبزواري بانه قال ان العقاب على ترك المقدمة التي صادف تركها ترك ذيها اقول وليس
مراد القائل بهذا القول هو القول بان العقاب على تركها عقاب مستقل وراء العقاب على تركها
ذيها لان القول بتعدد العقاب سواء كان بتعدد المقدمات مع ذي المقدمة او كان بالمقدمة المفوتة مع
ذيها ليس ماله قائل اصلا والحاصل ان القول بتعدد العقاب على ترك المقدمة و على ترك ذيها
سواء كان العقاب على ترك المقدمة على مط سواء قيل بان عقاب المقدمة ايض متعدد بتعدد
المقدمة او قيل بان العقاب على ترك الجزء الاخير من المقدمة الذي يترتب عليه ترك ذي المقدمة ليس
ماله قائل اصلا فلابد ان يكون مراده و مراد من قال بان العقاب على ترك المقدمة كما هو الظاهر الا في ارشاد
على ما حكي عنه وغيره هو ان العقاب الواحد ثابت على ترك المقدمة لا على ترك ذيها ثم رجع النزاع الى
ان العقاب الواحد على ترك المقدمة او على ترك ذيها وقال السبزواري انه على تركها فح لابد اولا
من ذكر مضمون كلامه ثم بيان الايراد عليه فنقول اما مضمون كلامه على ما نقل عنه المحقق الخونساري ره فهو
انه قال ان مقدمة الواجب لو لم تكن واجبة بالايجاب يلزم ان لا يكون تارك الواجب المط عاصيا مستحقا
للعقاب اصلا لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه اذا كلف الشارع العبد بالحج و
لم يصرح بايجاد المقدمات وفرضنا انه ترك الخروج الى مكة عند تضيق الوقت وهو وقت خروج القافلة
فتارك الحج في موسمه بترك قطع المسافة الحاصل في بلده اما ان لا يكون مستحقا للعقاب او يكون
مستحقا له لا سبيل الى الاول لكونه تاركا للحج المامور به في موسمه جزما وعلى الثاني اما ان يكون مستحقا
للعقاب بترك الحج في زمان ترك المشي الى مكة عند التضيق او في زمان ترك الحج في موسمه المعلوم
بمعنى ان تارك الخروج مع القافلة لا يكون مستحقا للعقاب الا بعد دخول زمان ترك الحج وهو زمان
ذي الحجة لا سبيل الى الاول لانه لم يجئ بعد زمان الحج الواجب حتى يكون تاركا له فيتحقق العقاب بل
في ذلك الزمان لم يصدر عنه الا ترك الحركة والخروج والمفروض انه غير واجب فلا يكون
مرتكبا للقبيح فلا يكون مستحقا للعقاب ولا الى الثاني لانه يستلزم اناطة استحقاق العقاب على
امر غير اختياري وهو مجيئ زمان ترك الحج في موسمه وهو ممتنع لانه لا يتصف بالحسن والقبح الا المقدور
والافعال الحج في ذي الحجة للحاصل في البلد النائي عن مكة غير مقدور فاذا كان اتيان افعال
الحج في ذي الحجة ممتنعا بالنسبة اليه فكيف يكون مستحقا للعقاب بما يمتنع صدوره عنه هذا
ملخص ما نقل عن المحقق السبزواري ره فالقوم كالمحقق الخونساري ره وغيره لما فهموا من كلامه هذا
ان غرضه من كلامه المذكور على ترتيب المقدمات هو اثبات استحقاق العقاب على ترك المقدمة
بنفسها اي على ترك المشي الى مكة مع قطع النظر عن بطلان القول بتعدد العقاب فقد اجابوا عنه باجوبة
لا فائدة في ذكرها على التفصيل لما سياتي الاشارة الى انها كلها راجعة الى مقالته منها ما ذكره
بعض من ان استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة اي على ترك الحج في المثال المفروض الا ان تركه
ترك حكمي بسبب ترك مقدمته لا ان تركه ترك حقيقي حتى يرد عليه ما ذكره المحقق السبزواري ره من ان
زمان الحج لم يجئ بعد حتى يكون تاركا له ومنها ما ذكره المحقق الخونساري ره من ان استحقاق العقاب على
ترك الحج حقيقة في موسمه المعلوم وما ذكر من ان اتيان الحج في ذلك الموسم ممتنع بالنسبة اليه مدفوع
بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار حيث ان امتناعه انما كان من اختياره بسبب العدم وهو تركه



103

المقدمة ومنها ان استحقاق العقاب على تركه من جهة الجزء وعلة العدم وهكذا من الاجوبة التي ذكروه في
مقام الايراد على مقالته ولكن غرضه من كلامه هذا ليس هو ما فهموه حتى يتفرع عليه تلك الاجوبة
بل انما يكون غرضه منه اثبات استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة بمعنى
ان المكلف عند تركه المقدمة كتركه المشي الى مكة مع القافلة يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة ولكن
ذلك يكون بواسطة المقدمة متوقف على امرين احدهما ان يكون ترك ذي المقدمة مستندا الى ترك المقدمة بان يكون
تركها سببا لتركه وثانيهما ان يكون المقدمة واجبة اذ لو كانت مباحة غير واجبة فلا يكون تركها موجبا
لاستحقاق العقاب على تركه هذا هو الذي يكون مراد المحقق السبزواري كما هو ظاهر عبارته بل صريحها حيث
انه بصدد اثبات وجوب المقدمة لا اثبات العقاب على تركها فبناء على ان يكون غرضه من كلامه هو ما ذكرناه
فلا يرد عليه تلك الاجوبة لانه ايض معترف بان استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة لا على تركها
سواء كان تركه حقيقيا او حكميا بل الاجوبة في الحقيقة راجعة الى ما هو الغرض من كلامه من ان استحقاق
العقاب على تركه عند تركها فافهم ولكن الوارد عليه ورود المناقشة في المثال الذي فرضه المحقق المذكور
ايرادات منها اما المناقشة في المثال المفروض فهو ان وجوب الحج بالنسبة الى دخول الوقت ليس
وجوبا تنجيزيا حتى يستحق العقاب عند ترك مقدمته بل يكون وجوبه مشروطا بدخول وقته فوجوب مقدمته
كوجوب الخروج مع القافلة فله ح انما يكون هو الوجوب التبعي الذي حققناه في السابق انه الوجوب التعليقي
لا ان وجوبه وجوب مقدمي حتى يكون المثال داخلا في محل الكلام واما الايرادات فهي ان استحقاق
لا ان وجوبه وجوب مقدمي حتى يكون المثال داخلا في محل الكلام هو الواجب الموسع الذي
يفرض لمقالته مثالا داخلا في محل الكلام و الذي عند ترك المقدمة
العقاب عند ترك المقدمة بعد النظر فيتحقق العقاب على تركه
بعد دخول وقته لتضيق وقت مقدمته اذا علم الفقيه ان الماء بعد النظر ذكره المحقق المذكور واما الايرادات
الصلوة الظهر مع الطهارة عند ترك الوضوء حين الظهر على التقريب الذي ذكره لاثبات استحقاق العقاب عند تركه
التي لابد من ورودها عليه فاولا نمنع المقدمة الثانية التي قد ذكرها لاثبات وجوب مقدمة الواجب
المقدمة اعني كون المقدمة واجبة لما سياتي في مقام الادلة لا ال على وجوب المقدمة وثانيا نمنع المقدمة
الاولى لان ترك المقدمة المباحة قد يكون موجبا لاستحقاق العقاب على ترك ذيها حتى يكون سبب
بمعنى نمنع ان ترك ذي المقدمة مستندا الى تركها فلا يكون تركها سببا لتركه
استحقاق العقاب هو تركها وذلك لان ترك ذي المقدمة وترك المقدمة كليهما يكونان بسبب عدم
القصد وعدم الارادة اي عدم ارادة ايجاد ذي المقدمة ولا ايجاد المقدمة وهو الصارف عن
الايجاد هما فان قلت والحاصل انا نقول ان استحقاق العقاب يكون على ترك ذي المقدمة حقيقة
الا ان ترك ذي المقدمة ليس مستندا الى تركها حتى يكون استحقاق العقاب على تركه
مستندا الى تركها بل انه يكون مستندا الى عدم القصد وعدم الارادة فاذن لا يكون
استحقاق العقاب مستندا الى عدم المقدمة فان قلت ان الارادة نفرض الكلام
في عدم الارادة وعدم القصد فنقول ان الارادة لما كانت من الافعال كانت من المقدمات
فاذا كان ترك ذي المقدمة مستندا الى عدم الارادة كان تركه مستندا الى عدم المقدمة ايضا

قلت اولاً ان الاسناد في العدم انما يكون من باب المسامحة وضيق العبارة حيث ان العدم لا يعلل
ولا يعلل به فح يكون استحقاق العقاب بواسطة عدم الارادة وترك ذي المقدمة وثانياً نقول
في عدم الارادة بمثل ما قلنا اولاً من ان عدمه بسبب عدم الارادة وعدم الارادة معلول
الخبث الفاعلي بمعنى ان خبث الفاعل سبب لتركها فيكون استحقاق العقاب مستنداً الى
الخبث الذاتي والايراد الثالث انا سلمنا الاستناد لترك ذي المقدمة الى ترك المقدمة الا
انا نمنع استحقاق العقاب على تركه عند تركها الا ان كيف يستحق العقاب على تركه عند تركها
مع انه لم يترك الواجب عند تركها من جهة عدم تحقق الواجب بعد دخول وقته حتى
يستحق العقاب بتركه والخبث ليس بمقدمة والخبث من الصفات ليس عدمه مقدمة حتى
يقال ان تركه المقدمة سبب لترك ذي المقدمة فثبت ان استحقاق العقاب وان كان على ترك
الواجب حقيقة عند ترك مقدمته الا انه ليس مستنداً الى تركها كما يقوله المحقق السبزواري
هذا ولكن قد يورد علينا بان استحقاق العقاب كيف يكون على ترك الواجب عند ترك مقدمته حتى
مع انه لم يدخل وقت الواجب بعد فلا واجب حتى يكون استحقاق العقاب على تركه الا انه
غير وارد على المثال الذي فرضناه ووارد على المثال الذي فرضه المحقق المذكور وذلك لان الواجب الموسع
حينما تنجز بدخول وقته كما في المثال الذي فرضناه وتضيق وقت مقدمته كان تركه مقطوعاً ومستنداً الى
لان وقته ان كان موسعاً الا وثانياً يرد على السبزواري ايضاً
يوم القيمة بسبب ترك مقدمته لكن لاجل ترك ذي المقدمة فيعود المحذور فثبت ما ذكرنا
والخبث من الصفات وليس من الافعال حتى يكون مقدمة لترك ذي المقدمة الا ان اللائق مستنداً الى تركها
الايراد على السبزواري بان استحقاق العقاب على ترك الواجب وان كان عند ترك مقدمته
الى تركها كما يقوله السبزواري وثانياً يرد عليه بان استحقاق العقاب كيف يكون على تركه عند ترك مقدمته
وان فرضنا تسليم الاستناد والى ان عند ترك المقدمة لم يترك ذيها اما في المثال الذي فرضه المحقق
المذكور فلان عند تركها لم يدخل وقت الواجب بعد فلا واجب حتى يتحقق تركه واما في المثال الذي فرضناه
فهو وان دخل وقت الواجب فيه الا انه لم يترك بعد من جهة سعة وقته هذا ولكن الجواب عن هذا الايراد
بالنسبة الى المثال الذي فرضناه بان الواجب الموسع كالصلوة حينما تنجز بدخول وقته وتضيق وقت مقدمته
كان تركه مقطوعاً ومستنداً بمعنى عند تركه الوضوء باراقة الماء مع عدم امكان تحصيل الماء يقطع
بتركه الصلوة مع الطهارة مستنداً اذ الان عالماً بترك الصلوة مستنداً عند ترك الوضوء فصح ان يكون
استحقاق العقاب على ترك الواجب مستنداً عند ترك مقدمته واما بالنسبة الى المثال الذي فرضه
المحقق المذكور فيمكن الجواب عن هذا الايراد الوارد عليه بهذا التقريب ان قيل بان وجوب الحج
مع الاستطاعة من باب الوجوب التعليقي كما هو ظاهر المحقق المذكور واما ان قيل بانه من الوجوب التنجيزي
فالايراد وارد عليه فافهم هذا تمام الكلام في المقام الثاني واما المقام الاول اعني ما اذا لم
يكن ترك المقدمة مفضياً الى ترك الواجب بان ترك المقدمة ثم اتفق موته مثلاً قبل مجيء وقت الواجب
فهذا هو التجري الذي اختلفوا في عقابه وحرمته اذ الحاصل التجري هو التجري على الحرام واما التجري
فعل حـ

فعلى التقديرين لا يكون استحقاق العقاب على تركه عند ترك مقدمته

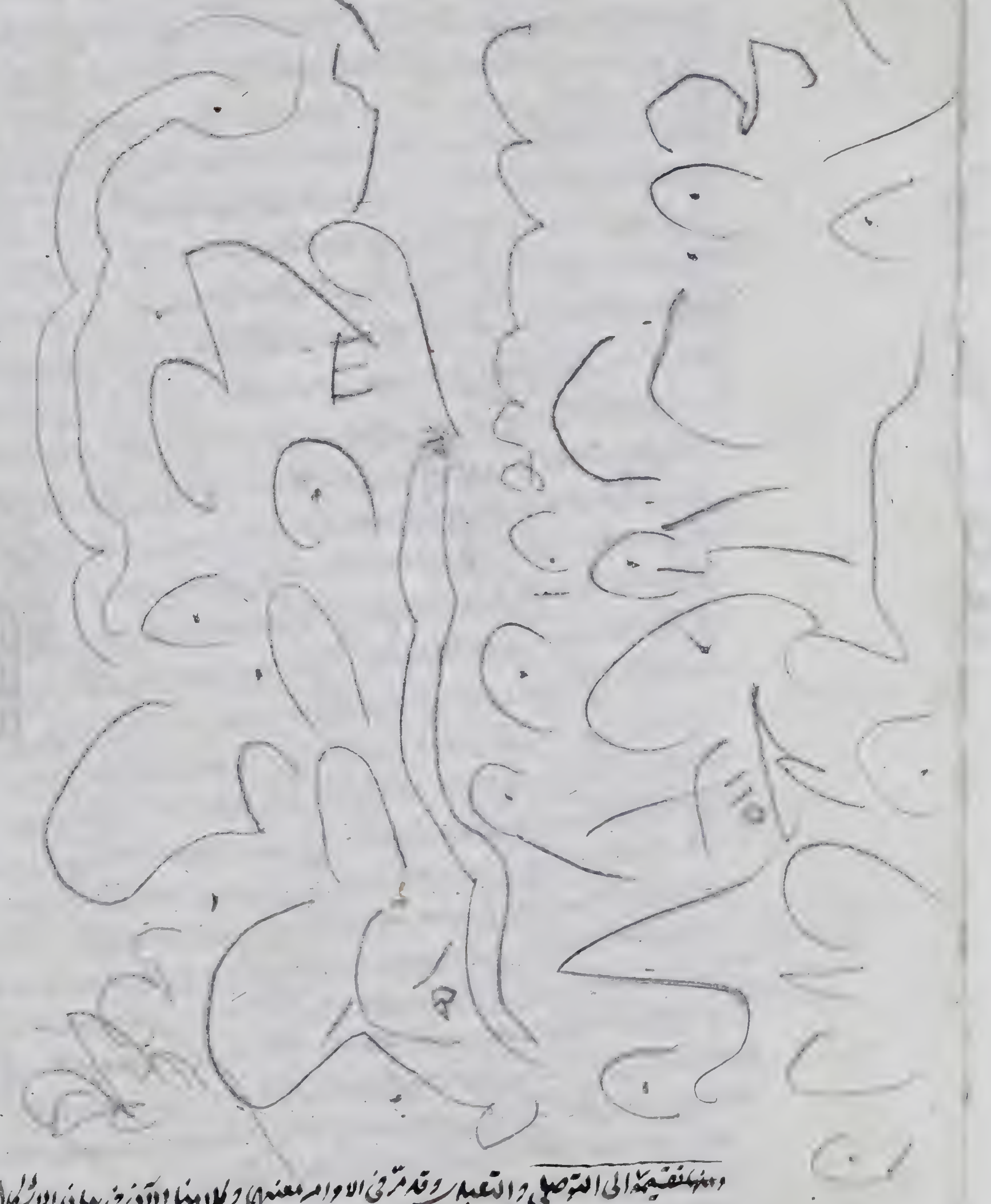
١٠٣

واما التجري على ترك الواجب كما اذا تجرى على ترك الصلوة الصبح ونام مظنة ان الشمس طالعة
او انها ستطلع عن قريب ثم استيقظ من النوم فرأى ان الشمس غير طالعة وايضاً كما اذا تجرى على ترك الصوم
فافطر مظنة عدم دخول النهار ثم خرج وتفحص فرأى ان الليل باقية وهكذا فهو وان كان قسماً من التجري
فيأتي فيه مثل القسم الاول من الاختلاف في ثبوت استحقاق العقاب العقلي والحرمة الشرعية
الا ان نظر القوم الى القسم الاول ولكنا نذكر احكام القسمين معاً فنقول اما الاول فالكلام فيه
يقع تارة في ثبوت استحقاق العقاب على التجري واخرى في حرمة فعله شرعاً واما استحقاق العقاب
العقلي فالمشهور على ثبوته وجماعة من المتأخرين كالشيخ الاستاد وغيره على عدم ثبوته وقد استدل على
ثبوته بوجوه مذكورة في محلها منها الدليل العقلي الذي حكاه الشيخ الاستاد في رسائله عن المحقق
السبزواري من انه اذا فرض شخصان قاطعان بان قطع احدهما بكون مايع معين خمراً وقطع الآخر
بكون مايع آخر خمراً فشرباها فاتفق مصادفة احدهما للواقع ومخالفة الآخر فاما ان يستحقا
العقاب او لا يستحقه احدهما او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر او العكس لا
سبيل الى الثاني والرابع والثالث مستلزم لاناطة العقاب بما هو خارج عن الاختيار
اعني المصادفة وهذا مناف لما يقتضيه العدل فتعين الاول وحاصله ان الشخصين في
الثالث مشاركان في جميع الافعال الاختيارية من الاقدام ونحوه ولا تفاوت بينهما الا في اتفاق
المصادفة في فعل احدهما وعدم المصادفة في فعل الآخر ولو قيل بان هذا التفاوت مثلاً
استحقاق العقاب على الاول وعدمه على الثاني للزم اناطة العقاب وعدمه على امر غير اختياري
اعني اتفاق المصادفة وعدم المصادفة وهذا قبيح واورد عليه الشيخ الاستاد بما حاصله
ثبوت الفرق بين استحقاق العقاب وبين عدم العقاب حيث ان العقاب لا يجوز ان ينوط بامر
لا يرجع الى الاختيار لاستلزامه تجويز الظلم وهو قبيح بخلاف عدم العقاب فان اناطته بامر غير اختياري
لا يكون قبيحاً وحاصله بان مناط العقاب في صورة المصادفة انما يكون على الاصابة المتولدة من المقدمات
الاختيارية كالاقدام والشرب ونحوهما في المثال المذكور والغير الاختياري المتولد من الاختياري كالاحراق
المتولد من توقيع النار اختياري وبعبارة اخرى ان العقاب في هذه الصورة انما يكون باعتبار
المقدمات الاختيارية واما عدم العقاب في صورة عدم المصادفة فيجوز ان يكون مناطه عدم الاصابة
بان يكون لعدم الاصابة فيها مدخلية في رفع العقاب ولا قبح فيه عقلاً هذا وفيه ان لازم هذا
جواز اناطة عدم العقاب على امر غير اختياري مع اناطة العقاب عليه ايضاً لان المفروض ان الصورتين
اي صورتي الاصابة وعدم الاصابة مشتركتان في جميع الافعال الاختيارية من الاقدام وتحصيل
الاناء والشرب ونحوها ولا تفاوت بينهما الا في الاصابة وعدم الاصابة الغير الاختياريين فح اما
ان يقال ان الافعال الاختيارية علة تامة للعقاب بحيث لا مدخلية للاصابة على العقاب
بل كانت الافعال علة تامة مستقلة في ثبوت العقاب او يقال بانها مقتضية او علة ناقصة
ولكن لعدم الاصابة مدخلية في عدم العقاب فعلى الاول يلزم ان يقال بثبوت العقاب في الصورتين
الاول ح

ثبوت العقاب بين الصورتين

والقبح العقلي

بعد اذ العلة التامة للعقاب اعني الافعال الاختيارية موجودة فيها و اما على الثاني



وينقسم الى التوصلي و التعبدي وقد مر في الاوامر معنيهما و كلامنا الآن في بيان الاشكال الوارد على المقدمة التعبدية كالوضوء ونحوه وجوابه اما الاشكال فهو ان مقدمة الواجب كيف يكون تعبديا و الحال انه يرد عليه اولا انه يستلزم الدور وهو ان الامر بالمقدمة التعبدية موقوف على كون

بما ذكره الشيخ الاستاد في كتابه الطهارة من

الامر ... نفسيه ... الغير



واما المقام الثاني ففي ثبوت العقاب على ترك المقدمة الغير المصادفة لتركه نفسها وهو متفرع على مسئلة التجري لان التجري قد يكون على فعل الحرام وقد يكون على ترك الواجب فلنتكلم اولا في التجري على فعل الحرام اولا حتى يتضح الحال في المقام فنقول ان المشهور على ما نقل هو حرمة التجري و استدل عليه بعض بدليل العقل قال ما نقل عنه استادنا دام ظله العالي بانا نفرض اذا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما يكون مايع معين خمرا و قطع الآخر يكون مايع آخر خمرا فشربا هما فاتفق مصادفة احدهما للواقع و مخالفة الآخر فاما ان يستحقا العقاب او لا يستحقاه او يستحق العقاب من صادف قطعه الواقع دون الآخر او العكس لا سبيل الى الاول الثاني و الرابع والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الاول

وتوضيحه بانحن بيانه ان المعصية قبيح عقلا وان لم يكن حراما شرعا للزوم التسلسل والفارق بينها وبين التجري ليس الا امر اغير اختياري وهو اصابة المقدمات للواقع وعدمها في التجري والقبح العقلي موضوعه الفعل الاختياري الى لفظ لان ما هو خارج عن الاختيار والقدرة فهو كحركة البهائم لا يتصف بشيء من الحسن و القبح العقليين ولا له دخل فيهما و المتصف بالقبح العقلي في المعصية بعينه موجود في التجري وهو الاقدام على مخالفة المولى وهو القدر المشترك بينهما فيكون قبيحا عقلا ومقتضى الملازمة بين القبح العقلي و الحرمة ان يكون حراما والحاصل ان مناط الذم و العقاب العقليين وكذا الكلام المدح و الثواب ومناطهما انما هو الحسن و القبح العقليان فما لم يتصف الفعل بحسن عقلي او قبح كذالك لم يحكم العقل بترتب العقاب على تركه او ترتب الثواب على فعله وقد اطبق اهل التحسين و التقبيح على ان الفعل لا يتصف بالحسن ولا بالقبح الا اذا كان مقدورا للمكلف وجودا وعدما فما كان خارجا عن اختياره كلا او بعضا لا يكون حسنا ولا قبيحا حتى انه لو اشتمل على اجزاء و شرائط عديدة لزم ان يكون كلها مقدورة ضرورة ان خروج بعض الاجزاء او الشرائط عن تحت القدرة يوجب انتفاء قدرة المكلف على المجموع لان النتيجة تابعة لاخس المقدمات فلا يمكن اناطة العقاب على الاصابة التي هي غير مقدورة و كذا سائر الافعال التوليدية فان الاحكام العقلية انما يترتب على المقدمات الاختيارية خاصة ولا دخل فيه لما يترتب عليها من الغايات فيها اختيارية فلا فرق في ترتب العقاب العقلي بين المصيب و المخطي فان قلت ان الامر الغير الاختياري وان لم يكن مؤثرا في الحسن و القبح ولكن لا مانع من كون عدمه سببا لعدم استحقاق العقاب فلا مانع من كون عدم الاصابة للواقع سببا لعدم استحقاق العقاب قلت ليس الكلام في استحقاق العقاب وعدمه بل في القبح العقلي و الحرمة الشرعية و الاقدام على مخالفة المولى اما ان يكون كافيا في الذم و القبح ام لا فان كان كافيا ثبت كونه قبيحا عقلا فيترتب عليه القبح الشرعي بقاعدة الملازمة وان لم يكن كافيا بل يتوقف على امر غير اختياري وهو الاصابة للواقع لزم مدخلية شيء غير اختياري في الحكم العقلي و بطلانه ضروري اتفاقي فان قلت القبح انما هو فعل النفس الاختياري مثلا وغيره ليس بقبيح ويكفي في كونه اختياريا كون مقدماته المولدة له اختيارية بانه اقدم عمدا على قتل مولاه و سعى

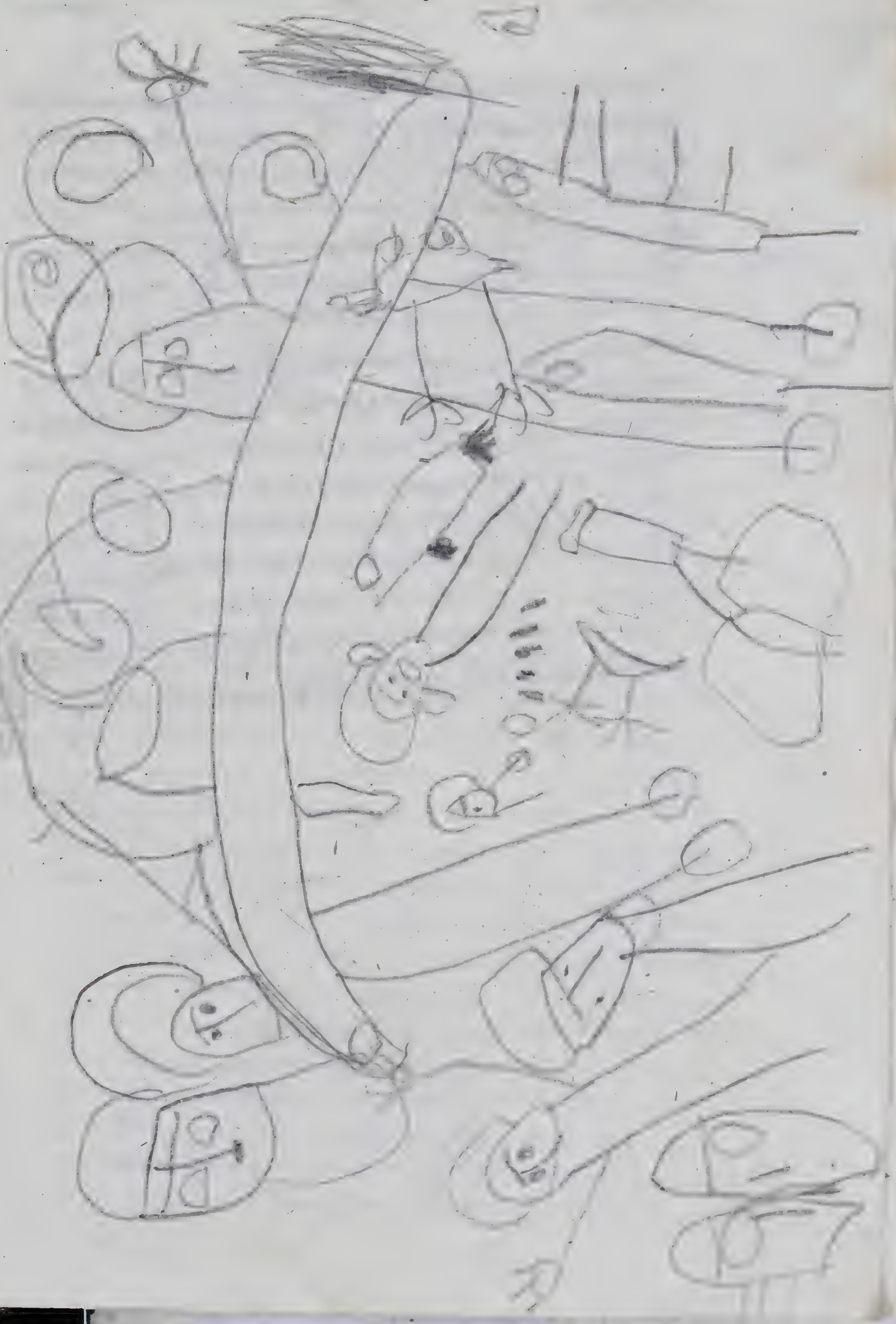
في مقدماته ذمه العقلاء على ما سعى مما هو من القبيح الافعال الصادرة عنه بالاختيار ويلومون ما صدر منه من المقدمات في اهلاكه المولى وان لم يترتب عليها ما اراده من القتل فلو عاقبه على ذلك فلا يلومونه قطعاً فحينئذ اذا ثبت قبحه كان حراما بالملازمة واما استحقاق العقاب واللوم والذم فهو ايضا لا ينفك عن القبح ثم عقيب المعصية لا يحكم باستحقاق المتجري اياه لانه نظير الحكم الوضعي التوقيفي تابع للموضوع الشرعي والتجري ليس منه فلا يحكم بترتبه عليه فلا يخفى ان العقاب الذي وعده المولى غير مرتب على التجري لانه مجعول ومقرر من جانبه يتبع العنوان الذي رتبه عليه ولا يتعدى الى غيره ولو كان حراما فيما مثله واما اصل استحقاق العقاب عقلا الثابت في كل معصية فوجهان مبنيان على توقفه على الخطاب السمعي فان قلنا ان العقاب لا يتوقف على الخطاب الشرعي لان قوله تعالى ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا يعم الرسول الباطني التزمنا بعقاب التجري ايضا لكن عقابا اخر غير عقاب المعصية التي قصدها وان قلنا انه يتوقف على الخطاب السمعي بناء على حمل الرسول في الاية على الرسول الظاهر كما هو احد الاقوال في مسئلة
العقوبة الملازمة وليس ببعيد وان قيل ان الحكم بقبيح من الشرع لانه سبب للوقوع في المعصية وهي خلاف للطف
الواجب فوجهان ايضا فانه ان اريد بالخطاب مطلق الرادع يثبت العقاب ايضا لان الخطاب الوارد في الحرام الذي قصده التجري يكفيه رادعا لانه لا يزعم انه المتجري بل يرى نفسه مقدما على الحرام الذي نهاه المولى فالنهي الوارد في المعصية التي قصدها رادع عن التجري ايضا فهو كاف في اقامة الحجة عليه لو كان اذ الكان الفعل محرما من جهتين ولا يعلم المكلف الا بجهة واحدة منهما فان علمه بحرمته من جهة واحدة يصحح عقابه عليه من الجهتين كما لا ينبغي نظرا الى قيام الحجة عليه ولو من جهة خاصة وان اريد به الخطاب في مورد الحكم العقلي لم يكن عليه عقاب لان عنوان التجري ليس متعلقا بالخطاب لوضوح ان التجري من حيث هو بعنوانه الخاص مما لا يمكن تعلق النهي عليه لان المتجري لكونه متجريا لا يعلم انه متجري من حيث عنوانه الخاص الا اتحاد ام الذي هو القدر الجامع بين التجري والمعصية فهو واف كما فرق بالنهي الا ان النهي كذلك ليس بموجود اما لو اريد المعصية مع كونها ارشادية فلا يشمل التجري وليس سواء نهي اخر تعلق بالعنوان المشترك او الاقدام على المعصية فالتجري حرام ومعصية شرعا الا انه لا عقاب عليه نظير الظهار هذا مجمل القول في ذلك واما تفصيله فهو موكول الى محل اخر ثم ان في حصول الفسق بالتجري وعدمه وجهين مبنيين على ان حصول الفسق بالمعصية هل هو لكشفها عن عدم الملكة وعدم المبالات بالدين او لكونها سببا لحصول الفسق بنفسها لا من حيث الكشف فعلى الاول قد يقال ان التجري بالكبيرة مثلها في كونه سببا للفسق لكشفه عما يكشف عنه المعصية وعلى الثاني فلا والتحقيق العدم لفساد الوجه الاول لان المعصية قد يصدر لوسوسة الشيطان والغلبة الالهوية النفسانية مع وجود الملكة النفسانية الراسخة فلا يدل صدور المعصية على عدم الملكة فتعين استناد الفسق الى نفس المعصية استناد الاحكام الوضعية الى اسبابها والتجري ليس منها فلا يكون سببا للفسق مطلقا حتى على القول بالملكة فضلا عن القول بحسن الظاهر وانت بعد العثور فيما ذكرنا تقدر على التنبيه على ما افاده في المقام شيخنا العلامة قدس سره عليه حكى ما ل جوابا عن الدليل العقلي المذكور بالفظه انا نلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لانه عصى اختيارا دون من لم يصادف قولك ان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبحه غير معلوم ثم قال فالظاهر ان العقل انما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى لا في استحقاق
المذمة

من صادف ١٠٥ المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية وربما يؤيد ذلك انا نجد من انفسنا الفرق في مرتبة العقاب بين من صادف فعله الواقع وبين من لم يصادف الا ان يقال ان ذلك انما هو في المبغوضات العقلائية من حيث ان زيادة العقاب من المولى وتأكد الذم من العقلاء بالنسبة الى من صادف اعتقاده الواقع لاجل التشفي المتحيل في حق الحكيم تعالى انتهى وانت خبير بما فيه لانه التزام بمقالة المستدل فان عدم العقاب لو كان مستندا الى عدم الاصابة فاستحقاقه في صورة الاصابة ايضا مستند الى الاصابة اذ لا تفاوت بين المصيب والمخطئ الا بالاصابة وعدمها صحباه فحينئذ نقول هناه انه العقاب على امر غير مقدور يلزم لو اراد من الاستحقاق العقاب الاستحقاق الشرعي كما هو مراد المستشهد به لا ضبار ما ذكره اذ لا مانع من وعيد الآمر العقاب على امر اختياري لو حصل لا امر غير اختياري فان الامور المجعولة تابعة لجعل الجاعل ومحل جعله وهو غير مقام الاستحقاق العقلي ولكنه كما ترى لا اساس له لجواب المذكور بما ذكر يدفعه حيث بين وهو غير مقام الاستحقاق العقلي كما لا يخفى هذا كله في التجري في الحرام واما التجري في الواجب فقد يستدل لانه في مقام ثبوت الاستحقاق العقلي كما لا يخفى هذا الفعل فلا لانتفاء موضوعها في الواجب فعقيبه الى ما له الاشكال فيه ولا خلاف ايضا واما الفعل فلا لانتفاء موضوعها ضرورة ان التجري في الواجب ليس الا ترك ما يعتقد وجوبه وهو امر عدمي غير قابل لاتصافه بالحسن او القبح العقليين الذين موضوعهما الافعال الاختيارية فليس في التجري على ترك الواجب سوى الكشف عن خبث الذات وسوء السريرة وهذا او الحق ان الواجب الغير المقدمي ينقسم الى توصلي وتعبدي كالواجب النفسي فهما في تفصيل الكلام فيه ان الاول هو التوصلي منه ما لا يتوقف صحته على قصد القربة بخلاف التعبدي فيتوقف صحته على قصد القربة

١١٤

كون المقدمة ممكنا عباديا بالضرورة تستلزم عدم وجود الامر الا بكون المأمور به مقدورا وعباديا فالمفروض
ان كونها مقدورا وعباديا موقوف على الامر بها اذ مع عدم الامر بها لا تكون مقدورا او لا عباديا و
بعبارة اخرى ان الامر والتوجب حكم من الاحكام فتوجوده موقوف على وجود المقدمة
المأمور بها عباديا ضرورة توقف الحكم على وجود الموضوع ولو فرض توقف الموضوع على الحكم اعني الامر
كما هو المفروض حيث ان وجود المقدمة من حيث كونها تعبديا موقوف على الامر بها للزم الدور
ولا يخفى عليك ان هذا الاشكال عام يجري في جميع الواجبات العبادية مقدمة كانت او الواجب
او غير المقدمة بان كان نفسيا اصليا كالصلوة والصوم ونحوهما لان الامر بالصلوة مثلا موقوف
على ~~الامر المتعبد~~ على التعبد بها والمفروض ان التعبد بها موقوف على الامر بها فهذا دور
محقق وثانيا انه يستلزم ان يكون فيه غايتان متنافيتان بحيث لا تجتمعان في شيء واحد
وذلك لان كونه مقدمة وواجبا غيريا هو ان يكون الغرض والغاية مطلوبيته لتحصيل الغير
لا لنفسه وكونه عباديا يستلزم ان يكون الغرض هو مطلوبيته لنفسه لا للغير مثلا يقال
ان عبادية الوضوء تقتضي ان يكون الغرض منه هو مطلوبيته لنفسه ومقدميته تقتضي
ان يكون الغرض منه هو مطلوبيته للصلوة لا لنفسه هذا وقد اجاب بعض من الاشكال الاول — المستشكل المذكور
بوجهين الاول بمنع المقدمة الثانية بمعنى منع ان مقدمية المقدمة والتعبد بها موقوف
على الامر بها وذلك لان التعبد بها انما يكون موقوفا على قصد عنوانها الواقعي الذي قد ورد
الشرع لاجله ~~مثلا~~ لما قرر من ان الواجب لو وقع على وجهين او على وجوه مشتركة
فلا بد فيه من قصد العنوان بخصوصه حتى يحصل التميز فعلى هذا لو علم عنوانها على التفصيل
كما لو علم بان الغرض من ضرب الطفل مثلا هو التأديب كان التعبد بها موقوفا على قصد ذلك
العنوان ليحصل التميز كان التعبد بالضرب لو كان تعبديا موقوف على قصد التأديب
من ذلك الضرب ليحصل التميز بين الضرب الواقع على قصد التوهين او التشفي النفسانية و
بين الضرب الواقع على قصد التأديب واما لو لم يعلم عنوانها على التفصيل بل علم على الاجمال
كما لو علم ان للضرب او الوضوء او غيرهما من التعبديات عنوانا معلوما عند الشرع ولكنه مردد
عندنا بين التأديب وغيره فالتعبد بها ايضا موقوف على ~~قصد عنوانها على الاجمال ولكن لا يلزم~~
~~الجمل~~ عنوانها المجمل عندنا ولكن قصد الامر بها انما يكون لازما وبالذات العنوان
الذي يحصل به التعبد على ان قصد الامر بها يكون كاشفا عن حصول العنوان المتعبد به
لا انه متعبد له لكي يلزم الدور المحذور فثبت ان التعبد بها لم يكن موقوفا على الامر بها بل انما
يكون موقوفا على قصد عنوانها ولكن لازم حصول ذلك العنوان هو قصد الامر بها وتوضيحه
ان ما كان عباديا سواء كان مقدمة او غير مقدمة له عنوان واقعي راجح في ذاته والتعبد
به اي اتيان الفعل بقصد الامتثال غير متوقف على الامر به بل انما يتوقف على قصد ذلك العنوان
الواقعي ولما كان ذلك العنوان مجهولا لا يمكن القصد اليه وجب القصد اليه اجمالا باتيان ذلك

وتوضيحه ان المقدمة اذا كانت تعبدية فلا بد من تحققها في الخارج على وجه العبادة كما انه لا بد في الطهارة بمعنى رفع الحدث او الاستباحة من تحقق الوضوء على وجه العبادة والمفروض انه لا يكون عبادة الا بعد الامر ليتمكن فيه قصد موافقة ارادة الشرع ولا امر بالوضوء لاجل الصلوة الا على وجه الوجوب الغيري المتعلق بالمقدمات حيث ان رفع المانع وهو الحدث احد المقدمات فتحقق الامر الغيري يتوقف على كونه مقدمة ومقدميته بمعنى رفع المانع متوقفة على اتيانه على وجه العبادة المتوقفة على الامر به غيريا فيلزم الدور منه



الفعل لاجل ارادة الشارع وامره فان ارادته وامره به من حيث ذلك العنوان فى لقصد الى
موافقة امر الشارع قصد اجمالى الى ذلك العنوان فمقدمية المقدمة انما هو اتيان الفعل
من حيث كونه بذلك العنوان مع قطع النظر عن الامر لكن اتيان الفعل بقصد الامتثال
وموافقة امر الشارع انما يكون لاجل انه لازم ما ولحصول ذلك العنوان المجهول حيث انه قصد
اجمالى الى ذلك العنوان فثبت ان مقدمية المقدمة غير متوقفة على قصد الامر بها بل متوقفة
على قصد عنوانها الواقعى وقصد الامر بها انما هو لاجل انه لازم ما ولذلك العنوان هذا ولكن
فيه اولا انا نمنع ان قصد العنوان معتبر فى التوصليات بمعنى ان قصد العنوان لا يكون معتبرا
فيها حتى يقال ان التعبد بالواجبات يتوقف على قصد عنوانها الواقعى بل المعتبر حصول الفعل فى
الخارج باى وجه اتفق الا انه اعتبر فى بعضها قصد القربة واما قصد العنوان فنمنع اعتباره
وثانيا سلمنا اعتباره الا ان الظاهر المستفاد من الادلة ان المعتبر هو قصد العنوان الذى كان
مصبا للخطاب فى الواجبات كعنوان الوضوء والصلوة ونحوهما فى قوله اقم الصلوة وفاغسلوا وجوهكم
واما العنوان الواقعى المجهول الذى اراده الشارع فى جعل الواجبات فلا دليل يدل على اعتبار
قصده حيث ان اعتباره خلاف الظاهر وثالثا سلمنا ذلك الا ان قصده غير كاف فى الامتثال
وتحقق القربة بالواجبات بل لا بد فى تحققها من اتيان الفعل بداعى امر الشارع لما انهم
اطبقوا على ان المعتبر فى التعبد هو اتيان الفعل بداعى الامر فيعود محذور الدور الثانى
ما يقرب بوجهين الاول ان الامر الدال على اتيان الفعل فى الواجبات كدلالته على وجوب
الصلوة او الوضوء ونحوهما ليس امرا حقيقيا وانما هو امر صورى وانما الدال على اتيانه
بقصد القربة وداعى الامر فانما هو امر اخر خارج من هذا الامر والحاصل ان فى الواجبات امرين
احدهما يدل على اتيان ماهيات الافعال فهذا امر صورى وثانيهما ما يدل على التعبد بتلك
الافعال فهذا الامر امر حقيقى خارجى فعلى هذا ما ذكره المستشكل من ان مقدمية المقدمة
موقوفة على الامر بها ممنوع اذ ذلك الامر صورى وهى غير موقوفة عليه وانما هى موقوفة
على ما يدل عليها من الامر الاخر كالاجماع ونحوه مثلا يقال ان الامر الدال على اتيان الوضوء
وهو قوله فاغسلوا وجوهكم امر صورى لكن الدال على اتيانه وامتثاله بقصد التقرب وداعى
ذلك الامر الصورى هو الاجماع حيث ان الاجماع دال على وجوب قصد التقرب بالوضوء فاذن
كان قصد التعبد بالوضوء مستفادا من الخارج لا من نفس الامر به فالامر به وان كان
موقوفا على مقدمية الوضوء الا ان مقدميته غير موقوفة على الامر به حتى يلزم الدور وانما
هى موقوفة على غيره من الامر الخارجى وهذا الوجه وان كان هو الظاهر من كلام المجيب الا
انه ضعيف من جهة انه يتصور فى حق الجاهل بالمسئلة واما العالم بها فهو يعلم ان الامر
بالافعال ليس امرا صوريا بل امر حقيقى دال على اتيانها بقصد القربة فالثانى ما يكون هو
الحق فى الجواب عن الاشكال وهو ان يقال ان الامر الدال على اتيان الافعال امر حقيقى
لا صورى الا انه توصلى يدل على اتيان جوهر الافعال وماهيتها مع قطع النظر عن قصد القربة
وعدمه لان مفاد التوصلى هو عدم اقتضائه القربة لا اقتضائه عدم القربة فلا ينافيه



التنبيه الرابع

فلا ينافيه ان يدل امر اخر على اعتبار قصد القربة فيها فالمعتبر فى الواجبات شيئان احدهما اتيان ماهيات
الافعال والاخر اتيانها بقصد القربة وداعى الامر ويكون الدال على الشىء الاول هو نفس الاوامر
التوصلية كقوله اقم الصلوة وفاغسلوا وجوهكم وغير ذلك حيث انها تدل على وجوب اتيان ماهيات
تلك الافعال كالوضوء والصلوة نظير الامر بالركوع والسجود وهى لا تدل على اعتبار القربة
ولا على [illegible] اعتبار عدمها واما الدال على الشىء الثانى فانما هو امر اخر خارجى كالاجماع ونحوه
حيث انه يدل على وجوب قصد القربة بتلك الافعال بمعنى انه يدل على وجوب اتيان تلك
الافعال بداعى اوامرها التوصلية فمقدمية المقدمة غير متوقفة على الامر لكونه توصليا يدل
على اتيان ماهية الفعل فلا يلزم الدور وبهذا ذكرنا يظهر الجواب عن الاشكال الثانى لان غاية
الواجب الغيرى مطلوبيته للغير انما يلاحظ بالنسبة الى الامر الاول التوصلى وغاية تعبده و
مطلوبيته لنفسه انما يلاحظ بالنسبة الى الامر الثانى فلا يلزم اجتماع الغايتين المتضادين فى
شىء واحد خلقه على ما ذكرنا ان الواجب الغيرى لا يجوز ان يكون تعبده بنفس ذلك الخطاب
الدال على كونه غيريا وانما الجائز هو ان يكون التعبد غيريا لما مر من ان الامر الثانى الدال
على تعبد الافعال واتيانها بداعى الامر الاول اعم من ان يكون الامر الاول نفسيا كالامر
بالصلوة او يكون الامر الاول غيريا كالامر بالوضوء فافهم الامر الرابع فى انه هل يعتبر فى
الواجب الغيرى قصد التوصل الى الغير او التوصل اليه او يعتبر فيه الامران او لا يعتبر شىء منهما
وجوه فالكلام هنا يقع تارة فى اعتبار قصد التوصل اليه واخرى فى اعتبار التوصل اليه على
فرض عدم اعتبار قصد التوصل اليه واما اعتبار قصد التوصل ففيه التفصيل بين ان يكون
الواجب الغيرى توصليا او تعبديا فان كان توصليا فلا يعتبر فيه قصد القربة فلا يعتبر فيه قصد
التوصل الى الغير لان المقدمة للغير هو ماهية الواجب الغيرى وفعله فى الخارج لا فعله مع
قصد القربة فعلى هذا كانت المقدمة متصفة بالوجوب الغيرى سواء حصل فيه قصد التوصل الى الغير
او لم يحصل مثل نصب السلم وغيره من المقدمات التوصلية فان نصبه واجب بالوجوب
الغيرى سواء قصد المكلف فيه التوصل الى الكون على السطح او لم يقصد فان المفروض ان
مقدمية المقدمة غير موقوفة على قصد القربة بل الاطاعة والامتثال حاصل باتيان ماهية
المقدمة من دون ان يقصد القربة فضلا ان يقصد التوصل الى الغير واما ان كان
تعبديا بان يعتبر فيه قصد القربة كالوضوء والغسل ونحوهما فيعتبر فيه قصد التوصل الى الغير لان
مقدمية المقدمة متوقفة على قصد القربة بمعنى انها تتوقف على اتيان المقدمة وامتثالها بداعى الامر
عليها ولكن لا بد من امتثالها بداعى الامر على النحو الذى امر به المقدمة اعنى كونها متوصلة
الى الغير والا لم يقصد القربة كما لا يخفى فعلى هذا لا بد فى تحقق الاطاعة والامتثال باتيان
المقدمة من قصد التوصل الى الغير اذ لو ~~يقصد المكلف الى القصد~~ اتى المكلف
ولم يقصد التوصل الى الغير فليس هذا هو الاطاعة والامتثال بامر المولى وانما يكون هذا

وجوب

التوصل الى

سواء كانت تلك الاوامر التوصلية نفسية كالامر بالصلوة فى قوله اقم الصلوة او غيرية كالامر بالوضوء فى قوله فاغسلوا وجوهكم

لعبادة بارده فثبت ان المقدمة اذا كانت تعبدية فيجب في اتصافها بالوجوب الغيري قصد التوصل اعتبارها الى الغير فبناء على اعتباره فيما اذا كانت المقدمة تعبدية لابد ان يعلم ان الغاية اعني حيثية التوصل الى الغير حيثية تقييدية او حيثية تعليلية ومعنى الاول هو ان يكون التوصل الى الغير منوعا ومكثرا لماهية الواجب الغيري على ان يكون الواجب الغيري كالوضوء مثلا مع قصد التوصل الى الصلوة نوعا غير الوضوء مع عدم قصد التوصل اليها نظير غايات الغسل فان الغسل للزيارة نوع اخر غير الغسل للجمعة وهكذا كما ان الغسل لسبب الجنابة نوع اخر غيره لسبب الحيض بخلاف اسباب الوضوء كالنوم والبول والريح فانها ليست منوعة للوضوء جزما ومعنى الثاني هو ان لا يكون الغاية منوعا للواجب الغيري بان يكون على تقدير قصد التوصل الى الغير وعدم القصد نوعا واحدا الا ان قصد التوصل اليه يكون علة اتصاف الواجب الغيري بالوجوب والثمرة بينهما ظاهرة في جواز اتصاف الواجب الغيري بالاستحباب الغيري وعدمه بمعنى انه اذا دخل وقت الواجب الغيري كما اذا دخل وقت الوضوء بدخول وقت الصلوة فيكون واجبا من جهة انه مقدمة للصلوة ومع ذلك فهل يجوز ان يتوضأ بقصد الاستحباب للزيارة او لتلاوة القرآن فعلى الاول يجوز ذلك لان ماهية الوضوء بناء عليه اي على حيثية تقييدية تكون متعددة فيكون الوضوء بعد التنويع نوعين ~~حيث انه في الامثال ...~~ فلا حرج في ان يتوضأ بقصد الاستحباب للزيارة وان دخل وقت وجوبه لان الوضوء من جهة كونه مامورا بالاستحباب الغيري نوع اخر غيره من جهة الواجب الغيري فلا يلزم اجتماع الحكمين المتضادين في شيء واحد واما على الثاني فلا يجوز ذلك لان الوضوء بناء عليه نوع واحد فبعد دخول وقت وجوبه الغيري لم يبق امر الاستحباب الغيري حتى يجوز له قصد الاستحباب والا لزم اجتماع الحكمين المتضادين اعني الوجوب الغيري والاستحباب الغيري في شيء واحد وهو غير جائز هذا ولكن التحقيق ان الحيثية في الوضوء ونحوه تعليلية لا تقييدية وذلك لان ملاك التعليلي والتقييدي هو ان غاية الفعل ان كانت من الغايات مع الدواعي التي كانت عنوانا ثانويا ومقارنة مع الفعل في الوجود بحيث كان الفعل محصلا ومصداقا لها كان قصد تلك الغاية تقييدا او منوعا لماهية الفعل كالتاديب فانه غاية لضرب اليتيم لكنه مقارن مع الضرب في الوجود ولذا كان قصده منوعا للضرب حيث ان ضرب الطفل بقصد التاديب نوع اخر غير الضرب بقصد الظلم وان كانت من الغايات التي كانت مؤخرة عن الفعل في الوجود كان قصده تعليلا للفعل لا منوعا له كالجلوس فانه غاية للسرير ولكنه مؤخر عنه في الوجود ولذا لم يكن قصده منوعا للسرير بحيث كان السرير بقصد الجلوس نوعا اخر غيره بدون قصده هذا هو الملاك للتقييد والتعليل ولا ريب ان الموجود في غاية الوضوء هو ملاك التعليل حيث انها من قبيل الجلوس في السرير لا من قبيل التاديب في الضرب اذ التوصل الى الصلوة ليس مقارنا مع فعل الوضوء في الوجود بل انما يكون متاخرا عنه لترتبه عليه بعده



١١٨

بعده فعلى هذا لا يجوز قصد الاستحباب الغيري في الوضوء بعد دخول وقت وجوبه الغيري اذ الوضوء ماهية واحدة فبعد تعلق الامر الوجوبي الغيري للصلوة لم يبق الامر باستحبابه الغيري للزيارة ونحوه حتى يقصد استحبابه الغيري والا لزم اجتماع الحكمين المتضادين الا ان يقال بجواز قصد الاستحباب في الوضوء من جهة ان هذا ليس لزوم اجتماع الحكمين المتضادين انهما لو كان الوجوب والاستحباب الغيريين متباينين وليس الامر كذلك بل انهما كانا اقلا واكثرا لما مر في الاوامر من ان الفرق بين الوجوب والاستحباب بحسب مراتب تاكد الطلب من حيث الزيادة والنقيصة لا بحسب الصفات المتضادة الملحوظة في فصليهما بمعنى ان الاستحباب عبارة عن الطلب مع الرجحان والوجوب عبارة عن تاكد الطلب بمعنى انه عبارة عن رجحان الطلب مع شيء زائد عنه وهو المنع عن الترك فيه الوجوب يكون الاستحباب بمعنى مطلق الرجحان الذاتي باقيا لكونه هو الرجحان مع المنع عن النقيض فعلى هذا فبعد دخول وقت وجوب الوضوء غيريا يجوز ان يقصد استحباب الوضوء غيريا لانه مع كونه مقدمة للصلوة وواجبا بالوجوب الغيري يبقى مطلق رجحانه فيقصد فيه الاستحباب مع التقرب بالوضوء فان قلت كيف يجوز ان يقصد فيه الاستحباب مع ان اللازم هو القصد والتقرب بالوجوب ومن المعلوم ان القربة ليس الا اتيان الفعل بداعي الامر فحينئذ لما كان الامر الذي تعلق به بالوجوب الغيري الذي لازمه المنع عن الترك متضادا للامر به بالاستحباب الغيري الذي لازمه عدم المنع عن الترك فلا يجوز ان يقصد به الاستحباب بعد دخول وقت وجوبه الغيري قلت اولا نمنع لزوم قصد الامر في تحقق القربة عند الفقهاء بل يكفي في تحققها قصد طمع الجنة وخوف النار على ما قيل وان ابيت عن هذا القول وقلت ان الطمع والخوف ليس هو القربة والتعبد على الله دائما لكونه من الفوائد الراجعة الى نفس العبد لا الى المولى قلت انه يكفي في تحققها قصد كون الفعل راجحا ومحبوب الشارع ولا حاجة الى قصد امتثال الامر حتى يقال انه لو قصد الاستحباب الغيري في الوضوء لزم اجتماع الحكمين المتضادين وثانيا سلمنا انه لابد في تحقق القربة قصد امتثال الامر الا ان اجتماع مطلق الحكمين من الاحكام الخمسة التكليفية في شيء واحد ليس هو اجتماع الحكمين المتضادين فيه حتى يلزم المحذور المذكور في الوضوء الذي قصد به الاستحباب بعد دخول وقت وجوبه الغيري وذلك للنقض والحل اما النقض فلان القوم التزموا بصحة النذر وانعقاده فيما لو نذر باتيان الواجب الموسع كاتيان الصلوة الظهر في وقت فضيلته ولذا التزموا فيه بلوازم النذر من لزوم الحنث ولزوم العقاب حيثما ترك الواجب المنذور فيه فلو كان اجتماع مطلق الحكمين سواء كانا الوجوب والاستحباب الغيريين او كانا غيرهما كالوجوبين ~~المثلين لزم الحكمين~~ مستلزما لاجتماع الحكمين المتضادين فيه للزم ان لا يحكموا بصحة النذر في المثال المذكور لان فيه ايضا اجتماع الحكمين غاية ما في الباب انهما مثلان اعني الوجوب بالنذر والوجوب للصلوة مع انهم حكموا بصحة النذر فيه فما ذكرتم جوابا عن اجتماع الحكمين المتضادين في المورد النقض فهو بعينه جواب عن اجتماعهما في الوضوء الذي قد اجتمع فيه الوجوب والاستحباب

الغيريين واما الحل فلان اجتماع الحكمين المتضادين انما يكون فيما اذا كان بينهما منافاة باعتبار تنافي
المفاد وجودا وعدما كالوجوب والحرمة واما اذا لم يكن بينهما منافاة كالوجوبين والاستحبابين
والوجوب والاستحباب فليس اجتماعهما في شيء واحد من اجتماع الحكمين المتضادين وذلك لان
الحكم اما عبارة عن نفس الخطاب الكاشف كما هو مذهب الاشعرية حيث قالوا انه خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين الخ او عبارة عن [illegible] المنكشف بالخطاب كما هو مذهب العدلية
فعلى التقديرين فتضاد الحكمين ~~عبارة عن المنافاة الواقعة بينهما من حيث اقتضائهما ارادة~~
~~وجود الشيء الواحد وعدمه من جهة واحدة نظير اقتضائهما حب الشيء الواحد وبغضه من~~
~~جهة واحدة بان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة~~
~~واما اقتضائهما ارادة واما اذا اقتضيا ارادة الشيء الواحد وعدمه من جهتين كما اذا كان~~
~~الشيء الواحد ذا نفع وضرر من جهتين فتضادهما لا يكون باعتبار المنافاة الواقعة بينهما~~
~~من حيث~~ من الاحكام عبارة عن احد الوجهين اما ان يكون عبارة عن التنافي الواقع بينهما
من جهة ملاكهما اعني الحب والارادة بان يكون ملاكهما ارادة وجود الشيء الواحد وعدم وجوده
من جهة واحدة بناء على ان ارادة وجود احدهما مستلزم لارادة عدم وجود الآخر من جهة واحدة (في صورة الاجتماع) يكون هو
او يكون عبارة عن تنافيهما من جهة مقتضى الخطابين من حيث الامتثال والبعث على الفعل
بمعنى انه لو لم يقع التنافي بينهما من جهة ارادة الوجود والعدم من جهة واحدة بان كانا
من جهتين فغاية ان يكون تضادهما باعتبار البعث على الفعل حيث ان البعث والتحريك على
ايجاد الشيء مناف للبعث على تركه ومن البين ان الوجهين من التضاد لا يكونان موجودين
في اجتماع الوجوبين ولا في اجتماع الوجوب والاستحباب الغيريين او النفسيين اما الوجه
الاول فاما في اجتماع الوجوبين فلان ارادة [illegible] وجود احد الوجوبين ليس موجبا لعدم
وجود الوجوب الآخر من جهة واحدة بل [illegible] المجتمع هو الوجوبان من جهتين احدهما من جهة هو
الوجوب الغيري والآخر هو الوجوب من جهة الصلوة فليس اجتماعهما اجتماع المتضادين
بناء على الوجه الاول من التضاد نعم لو كان المجتمع هو الوجوبان من جهة واحدة بان كانا
كلاهما من جهة الصلوة فقط لكان الواقع هو التضاد قطعا لان الباقي في ليس الا وجوبا واحدا
والوجوب الآخر منعدم بارادة وجود احد الوجوبين الا ان هذا الاجتماع من جهة واحدة
غير متصور فضلا عن وقوعه واما في اجتماع الوجوب والاستحباب فلان ارادة وجود
الوجوب ليس موجبا لعدم ارادة ~~[illegible] الوجوب~~ الاستحباب بل الاستحباب باق من جهة
انك قد عرفت ان الوجوب هو [illegible] الرجحان البالغ الى درجة الوجوب اعني مرتبة
التأكد من الطلب فالوجوب هو الرجحان مع شيء زائد عليه فهما في الواقع جهتان مرجحتان للفعل



[illegible marginal note] 109

للفعل احدهما بالغة الى درجة المنع من الترك والاخرى غير بالغة اليها ولا تضاد بينهما فلا
مانع من اجتماعهما في امر واحد وعدم ايصال الجهة الناشئة الى حد الوجوب لا ينافي ايصال
الاخرى الى ذلك لما مر من ان الفصل المعتبر في الاستحباب انما هو عدم مقتضى المنع
عن النقيض لا المقتضي لعدمه فثبت ان الوجه الاول من التضاد غير آت في اجتماع الوجوبين
ولا في اجتماع الوجوب والاستحباب بل يقال انه غير آت في اجتماع الوجوب والحرمة ايضا
من جهتين لان ملاكهما اعني الحب والبغض عارضين للشيء الواحد من جهتين على ان يكون
محبوبا ومبغوضا من جهتين كما يكون دواء واحد ذا نفع وذا ضرر من جهتين واما
الوجه الثاني فلوضوح ان جريانه انما يكون في خصوص الوجوب والحرمة المتضادين لان احد
ارادة وجود الشيء وعدمه وان كان غير متضاد باعتبار تعدد الجهة الا ان البعث و
التحريك على فعل الشيء مناف ومتضاد للبعث على تركه اذ مع البعث على فعله لا بعث
على تركه وبالعكس واما في المقام فهو غير جار فيه ضرورة انه ليس فيه البعث على الفعل والترك
حتى يتحقق فيه التضاد بل البعث والتحريك فيه على الايجاد فقط اما في اجتماع الوجوبين فالبعث
فيه على ايجاد الفعل تكرارا [illegible] باعتبار تعدد الجهة واما في اجتماع الوجوب والاستحباب فالبعث
فيه على ايجاد الفعل باعتبار ازدياد مرتبة الرجحان فثبت ان قصد الغاية في الوضوء تعليل لا
التقييد ومع ذلك يجوز اتيانه بداعي الاستحباب الغيري من دون ان يلزم اجتماع الحكمين المتضادين
وعلى هذا فلا وجه لما ذكره الشيخ الاستاد في رسالته العملية من ان الاحوط اتيانه بعد دخول وقت
وجوبه الغيري بنية القربة المطلقة لا بنية الندب فيما اذا اراد اتيانه لغاية مستحبة كزيارة
او دخول المسجد وتلاوة القران وغير ذلك لان نية الندب ليس نية الخلاف ولان النية
كما عرفت هو [illegible] متضاد لوجوب الغيري خلافا لمن اتيانه بنية الندب فلو كان غرضه مراعاة قصد
الوجه لكان الاحوط اتيانه بنية الوجوب وكيف كان فلا وجه لان يكون الاحوط اتيانه بنية
القربة المطلقة بل الاحوط اتيانه بنية الوجوب او اتيانه بنية الندب على التقريب الجائز هو
الذي ذكرناه ثم ان هذا في اجتماع الوجوب والاستحباب الغيريين واما اجتماع الوجوب والحرمة فلقد
عرفت انه اجتماع الحكمين المتضادين من جهة المنافاة الواقعة بين البعث على الفعل و
الترك ولكن هذا انما هو مسلم لو كان متعلق الامر هو خصوص الفرد الشخصي بان تعلق الامر
اما تخييرا او تعيينا على الفرد الشخصي الذي هو مصداق للنهي لان اجتماع الامر والنهي فيه اجتماع
المتضادين حيث لا مندوحة فيه واما اذا كان للمكلف مندوحة بان تعلق الامر على الفرد
الكلي فليس اجتماعهما في الفرد الشخصي اجتماع المتضادين اذ له مندوحة باتيان الامر في غير
ذلك الفرد الشخصي الذي وقع مصداقا للنهي كما اذا كان الامر بالصلوة مثلا متعلقا بالكلي
فاتيانها في المكان الغصبي ليس هو اجتماع الحكمين المتضادين اذ للمكلف مندوحة باتيانها

في غير الكل الفرد من المكان الغصبي فقد اجل لا انا كنا ... من المجوزين لاجتماع الامر والنهي من جهة لا لاجل ما ذكره سلطان العلماء في رد صاحب المعالم من ان تعدد الجهة مجد في مسئلة اجتماع الامر والنهي حيث ان الجهة تقييدية لا تعليلية بل لاجل ان اجتماعهما ليس باجتماع الحكمين المتضادين اذ للمكلف مندوحة وان كانت الجهة عندنا تعليلية وتفصيل الكلام فيه سياتي في تلك المسئلة انشاء الله ~~[illegible]~~

~~[illegible]~~

~~من الوضوء والغسل والتيمم واما اذا قلنا انها اسم للامر الباطني والمعنوي اعني الرافعة ورفع~~

انه لابد هنا من التنبيه على امرين لا ثالث لهما الاول ان ما ذكرنا من ان قصد الغاية في الوضوء تقييدي او تعليلي انما يتم لو كانت الطهارة اسم للافعال الخاصة من الوضوء والغسل والتيمم فيجري البحث في انه تقييدي ومنوع للوضوء او تعليلي غير منوع وقد عرفت ان التحقيق انه تعليلي واما اذا قلنا انها اسم للامر الباطني والمعنوي اعني الرافعة ورفع الحدث فلا يجري البحث في ذلك لانه تعليلي ليس الا ضرورة ان الوضوء بمعنى رفع الحدث لم يكن قابلا للتعدد والتكثر بسبب تعدد الغايات حتى يكون قصد الغاية منوعا له حيث ان رفع الحدث اذا حصل بالوضوء لكل غاية فلا معنى لحصوله ثانيا بالوضوء لغاية اخرى الثاني ان قصد الغاية في الوضوء الواجب الغيري اذا كان تقييديا لم يكن اتيانه لقصد غاية معينة مغنيا ومسقطا عن اتيانه لغاية اخرى اذ الوضوء ح ماهية متعددة بتعدد الغايات فليس الامتثال باحد الفردين منه مسقطا عن الامتثال بالفرد الاخر منه حينئذ وعلى هذا الاتي بعد دخول وقت وجوبه الغيري بنية الاستحباب بان اتى لقصد تلاوة القرآن لم يكن وضوئه مغنيا عن الوضوء الواجب لقصد الصلوة الواجبة فعليه ان ياتي به ثانيا بقصد الصلوة واما اذا كان تعليليا او كانت الطهارة اسما للامر المعنوي كما هو التحقيق كان اتيانه بقصد الامر الاستحبابي كاتيانه بقصد تلاوة القرآن مثلا مغنيا عن اتيانه ثانيا بقصد كونه واجبا للصلوة وذلك لا من جهة اتيانه الوضوء بنية الاستحباب بعد دخول وقت وجوبه الغيري من غير ان يلزم اجتماع الحكمين المتضادين فيه فيكون اتيه بقصد الامر الاستحبابي آتيا بالوضوء الصحيح والامر للاجزاء فلا يحتاج الى اعادته ثانيا ولا كلام في ذلك وانما الكلام في كون الاتي بالوضوء الواجب الذي دخل وقت وجوبه بقصد الاستحباب كقصد تلاوة القرآن هل يكون آتيا بالواجب من الوضوء بان يكون الوضوء المأتي به لاجل الاستحباب ورجحانه هو الوضوء الواجب ومصداقه او لا يكون الوضوء المأتي به مصداقا للوضوء الواجب الا انه مسقط عن الوضوء الواجب والتحقيق هو الاول كما عليه صاحب الحاشية والشيخ استاد الاساتيد حيث قال في كتاب الطهارة ~~[illegible]~~ ان الوضوء المأتي به بنية الاستحباب بعد دخول وقت الصلوة واجب في حكم المندوب وغيرهما من المحققين والوجه في ذلك ان الواجب على المكلف هو اتيان الوضوء الصحيح بنية التقرب اذ المقدمة لما كانت عبادية

المحقق في

كما هو ظاهر العرف والمشهور

كما هو مذهب المحققين

[illegible]

---



١١٥

الشيخ [illegible] والرابع

عبادية كانت المقدمة هو الوضوء مع قصد القربة ومن البين ان القربة حاصلة باتيان الوضوء بداعي الامر الاستحبابي ولا يعتبر ملاحظة الامر الخاص الوجوبي في تحقق القربة والحاصل انه اذا اتى بالواجب لاجل الرجحان كان آتيا بالواجب لكن لا على جهة وجوبه بل على الجهة الندبية ولا يمنع ذلك من اداء الواجب وان كان عبادة لما عرفت من عدم اعتبار ملاحظة الامتثال للامر الخاص في اداء الواجب فانه بعد العلم برجحان الفعل في الجملة والاتيان به من جهة رجحانه يصح الفعل ويتصف بالوجوب بحسب الواقع فيكون المكلف آتيا بالواجب خارجا عن عهدة التكليف فاذا اتى بالفعل على وجه القربة ولو كانت تلك الجهة ندبية الى الفعل المعين كان متصفا بالوجوب بحسب الواقع وان لم يات به من جهة وجوبه هذا كله في الوضوء واما الغسل فالظاهر المعروف ان قصد الغاية فيه تقييدي فيكون الغسل لقصد الجنابة نوع اخر غير الغسل للزيارة وهكذا ولكن التحقيق انه تعليلي مثل الوضوء لان الغاية في الغسل ليست عنوانا مأخوذا مقارنة له في الوجود كالسلام بالنسبة الى القرب حتى يكون قصده تقييديا بل انها مؤخرة عنه في الوجود كالجلوس بالنسبة الى السرير فيكون قصدها فيه تعليليا كما مر تفصيله ومع ذلك ليس الا اتيان الغسل لغاية معينة مسقطا عن اتيانه لغاية اخرى بل لابد من اتيانه متعددا بتعدد الغايات والحاصل ان قصد الغاية وان كان في كل واحد من الوضوء والغسل تعليليا الا ان الفرق حاصل بينهما من جهة ان اتيان الغسل لاحد الغايات لا يكون مسقطا عن اتيانه لغاية اخرى فيكون القول بالتداخل فيه [illegible] خلاف الاصل وفي اثباته يحتاج الى الدليل والحال ان لازم كونه تعليليا هو الاسقاط كما في الوضوء وذلك لان متعلق الامر انما كان قابلا لتكرار الامتثال وتكراره كالغسل واما في الوضوء فهو غير قابل للتكرار في الامتثال لو قلنا بان الطهارة اسم للامر المعنوي لوضوح ان الوضوء بمعنى رفع الحدث اذا حصل الامتثال به [illegible] حصل رفع الحدث فلا يمكن ان يتعدد ويتحصل ثانيا لحدوثه او قلنا انها اسم للافعال الخاصة فان متعلق الامر اعني الوضوء غير قابل للتكرار جزما وبالجملة انه اذا اجتمع في الفعل تعدد الاوامر بسبب تعدد غاياته كتعدد الامر بالغسل والوضوء للجنابة والزيارة وتلاوة القرآن وغيرها فان كان متعلق الاوامر اعني ذلك الفعل غير قابل لتكرار الامتثال كان الامتثال به لاحد الغايات هو الامتثال به لغاية اخرى مثلا ان الامتثال بالوضوء بقصد الندب هو الامتثال بالوضوء الواجب في عهدة المكلف كما مر توضيحه واما ان كان متعلق الامر قابلا للتكرار وكان الامر واردا على الطبيعة بان تعلق الامر على ايجاد الطبيعة فح ان فهم من الدليل ان المطلوب هو تعدد الامتثال بتعدد الغايات بان فهم منه ان مطلوب الشارع من تلك الاوامر المتعددة هو الامتثالات المغايرة كان الامتثال بالفعل لغاية غير مسقط عن الامتثال به لغاية اخرى بل لابد من الامتثال به متعددا واما ان لم يفهم من الدليل ذلك بل ~~المطلوب~~ محتمل لان يكون مطلوب الشارع من تلك الاوامر المتعددة محتمل لان يكون هو الامتثال المغاير على ان يكون المراد والتكرار من الامتثال ظرفا للفعل والمطلوب ومحتمل لان يكون هو امتثال الطبيعة الموجودة في ضمن فرد ما على ان يكون المراد ظرفا للطلب دون المطلوب كان هذا هو مسئلة جواز التداخل وعدم جوازه كالغسل فانه قابل للتكرار والامر فيه تعلق على ايجاد طبيعته

على التحقيق

في الغسل

الم يعلم من الدليل ان المطلوب من الغسل هو الامتثالات المتعددة المغايرة بل انه محتمل للقسمين
فح يأتي فيه جواز التداخل وعدم جوازه هذا ملخص الكلام في بيان مورد التداخل وتفصيل الكلام
فيه سيأتي في مسئلة التداخل في الاسباب ان شاء الله هذا تمام الكلام في اعتبار قصد التوصل
الى الغير وقد عرفت اعتباره في الواجب الغيري اذا كان عباديا واما الكلام في اعتبار التوصل
الى الغير فهو ان يقال انه يشترط في اتصاف الواجب الغيري بصفة الوجوب توصله الى الغير بان
يترتب عليه فعل الغير فيكون الواجب من المقدمة هو المقدمة الموصلة كما ذهب اليه صاحب الفصول
ام لا وجهان اقواهما الثاني وحاصله ان اشتراط التوصل الى الغير في الواجب ام لا؟
غيره ولكنه لا يتصور على وجهين احدهما ان يكون التوصل الى الغير شرطا لوجوب الواجب الغيري
فلازمه ان لا يكون خطاب ولا وجوب بالواجب الغيري على تقدير عدم التوصل الى الغير نظير
نظير الحج فانه لا وجوب ولا خطاب بالحج اصلا على تقدير عدم الاستطاعة وثانيهما ان يكون شرطا
لوجود الواجب الغيري بمعنى ان وجوبه مطلق الا ان وجوده ووقوعه على صفة الوجوب مشروط
بحصول الغير بحيث لا يوجد الواجب الغيري على تقدير عدم الترتب عدم حصول الغير نظير اشتراط
اعتبار قصد التوصل الى الغير فيما اذا كانت المقدمة تعبدية فكما ان مقدمية المقدمة فيها
موقوفة على التقرب بها والتقرب لا يوجد فيها الا مع قصد الغير فكذلك ان الواجب الغيري
لا يوجد الا مع اعتبار التوصل الى الغير والوجه الاول لا يكون مرادا اذ لازم التفكيك
بين وجوب الواجب الغيري وبين وجوب ذلك الغير في الاطلاق والاشتراط لان
وجوب ذلك الغير واجب مطلق لا مشروط ولذا اختص البحث في مقدمة الواجب
الذي كان واجبا بالوجوب المطلق واما المشروط فمقدمته خارجة عن البحث في نظائر المقام
فلو كان ذلك الترتب شرط التوصل الى الغير شرطا لوجوب المقدمة لكان وجوبها منفكا عن
وجوب الواجب من حيث الاطلاق والاشتراط اذ وجوبها ح يكون مشروطا مع ان اطلاق
وجوبها وعدمه تابع لاطلاق وجوبه وعدمه فكيف يجوز التفكيك كما صرح هو بذلك في كتابه
الفصول فيكون مراده هو الوجه الثاني هذا ثم ان صاحب الحاشية قد استند هذا القول الى
القول بوجوب المقدمة الموصلة فقط الى صاحب المعالم على حسب ما استفاده من كلامه
في ذيل المسئلة الاتية اعني مسئلة اجتماع الامر والنهي ولكن هذا الاستناد انما يتم لو استفيد
من كلام صاحب المعالم انه كان كصاحب الفصول قائلا بان التوصل الى الغير شرط لوجود الواجب
الغيري وسيأتي ان من المحتمل ان المستفاد من كلامه هو ما كان قائلا بانه شرط لوجوب الواجب الغيري
فح لا يصح استناد القول بوجوب المقدمة الموصلة اليه هذا تمام الكلام في بيان مراده من
وجوب المقدمة الموصلة وقد عرفت ان مراده على ما صرح به هو كونه شرطا لوجود الواجب الغيري
لا لوجوبه وبقي الكلام في مقامين احدهما بيان الثمرة على المقدمة الموصلة وثانيهما [illegible]
اقامة الدليل عليها اما [illegible] الثمرة فمنها صحة فعل الضد مع ترك الواجب كصحة فعل الصلوة
مع ترك ازالة النجاسة عن المسجد فانه لو لم نقل بوجوب المقدمة الموصلة لكان اللازم ان يرد على صحة فعل
الصلوة مع ترك الازالة الاشكال بان صحته يستلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد فان فعل الصلوة

ان اشتراط التوصل الى الغير ح

لصاحب الفصول ح

على ما صرح به ح

الذي كان للمكلف صارف عن اداء ح

بل موجوبها مطلقا سواء كانت موصلة او غيرها ح ح



الصلوة مقدمة لترك الازالة الواجب فتركها منهي عنه لكونه تركا للواجب وكذا ذلك لان ما هو مقدمة لتركه فهو
منهي عنه مع ان الصلوة واجبة في نفسها فلو قيل بصحة فعلها مع ترك الازالة فقد اجتمع فيها الامر
النفسي والنهي التوصلي الذي ح واما اذا قلنا بوجوب المقدمة الموصلة فقط فلا يرد على صحته هذا الاشكال
لانه اذا كان للمكلف صارف عن اداء الواجب وهو الازالة لم يكن ما يقدم عليه من ترك مقدماته
المتروكة منهيا عنه اذ المقدمات المتروكة اعني ترك الصلوة وترك ساير الافعال وان كانت مقدمة
للواجب وهو الازالة الا انها غير موصلة الى ادائه مع وجود الصارف وانما المنهي عنه هو ترك
المقدمة الموصلة وليس ذلك شيء من تلك التروك واما الاشكال الوارد على صحة فعل الصلوة بان
الصلوة كيف تكون واجبة مع ان مقدمتها اعني ترك الازالة منهية عنها ولا امر بها مع انحصار
مقدمتها بالمحرمة مقدمتها في المقدمة المحرمة كالامر بالوضوء الواجب مع الانحصار بالاناء المغصوب
من الانية المغصوبة فهو غير متفرع على وجوب المقدمة الموصلة لانه وارد عليها وان قلنا بوجوب المقدمة
الموصلة فقط كما لا يخفى ولكنه مندفع بما مر من ان الصلوة مثلا مع انحصار مقدمتها في المحرمة واجبة
بالوجوب التعليقي كما هو الذي ذكره هو بنفسه او بغيره من الاجوبة التي ذكرناها آنفا ومنها ما لو نذر
احد ان يغتسل غسل الزيارة فاغتسل لها ثم بدا له فلم يزر او منعه مانع منها لم تبرأ ذمته بناء على وجوب
المقدمة الموصلة لان الواجب المنذور بناء على هذا انما هو الغسل الموصل الى الزيارة فمع عدم الايصال
لم يتحقق الواجب حتى يبرء ذمته واما اذا قلنا بوجوب المقدمة مطلقا فيبرء ذمته بذلك
الغسل اذ الواجب ح هو الغسل مطلقا ترتب عليه الزيارة ام لا
ومنها ما لو تيمم في سعة الوقت للغاية غير الفريضة بناء على وجوب مراعاة التضييق
في مسئلة التيمم وانتفاء رجاء النفي ولم يترتب عليه تلك الغاية ثم انه اذا يئس من حصول
الماء صلى الفريضة بذلك التيمم [illegible] فان قلنا بوجوب المقدمة الموصلة كان عدم
ترتب الغاية على التيمم كاشفا عن بطلانه فيبطل ح الفريضة التي صلاها به ولو في آخر وقتها واما اذا
قلنا بوجوب المقدمة مطلقا فتيممه صحيح كما ان صلاته ايضا صحيحة ومنها صحة اداء الوضوء ونحوه بقصد
الوجوب عند اشتغال الذمة بالغاية الواجبة وان لم يات به للاداء بتلك الغاية بل لغاية مندوبة
بناء على وجوب المقدمة مطلقا واما بناء على وجوب المقدمة الموصلة فلا يجوز قصد الوجوب الا
اذا اتى به لاداء الغاية الواجبة ومنها جواز اخذ الاجرة على فعل المقدمة وعدم جوازه على
الوجهين نظرا الى ما تقرر من عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات نفسية كانت الواجبات
او غيرية ومنها ما لو وجب عليه الدخول في ملك الغير بغير اذنه لانقاذ غريق يتوقف عليه فدخله
لغير الانقاذ وبدا له فانقذه وكذا الحال فيما لو نذر عليه ان لا يأتي فلم يأت حيث يتوقف عليه النذر او
حلف او عاهد عليه فعلى وجوب المقدمة الموصلة ليس عليه معصية الغصب والحنث واما
[illegible] عليه معصية النذر على التوجيه الذي ذكره في الفصول واما على وجوبها مطلقا فعليه معصيتها
جزما فلما كانت مسئلة وجوب المقدمة مسئلة عقلية كان اللازم على كل من ادعى وجوب
المقدمة الموصلة او ادعى وجوبها مطلقا اقامة الدليل على ما يدعيه وليست المسئلة شرعية

111

وقد ثبت ان الشيء لا يقتضي [illegible]

حتى يقال ان وجوب اقامة الدليل انما هو لازم على الخصوص من ادعى وجوبها مطلقا اذ وجوب المقدمة الموصلة
يكون هو المتيقن وبالجملة فنقول واما الدليل على وجوب المقدمة الموصلة فهو على ما اشتمل في الفصول
وجوه الاول ان الحكم اعني الوجوب في الواجب الغيري معلل بفعل الغير حقيقة لان الحكم محمولا على الموضوع
المعلل لان العقل حاكم بان الحكم منوطا على عنوان العلة بحيث يدور مداره ونظيره قوله لا تشرب
الخمر لانه مسكر ولا تاكل الرمان لانه حامض وقوله اكرم العالم لانه العالم فان حرمة شرب الخمر محمول
على عنوان الاسكار مطلقا سواء كان خمرا او غيره كالنبيذ وهكذا حرمة اكل الرمان فانه محمول على عنوان
مطلق الحامض رمانا كان او غيره ووجوب اكرام العالم محمول على عنوان العلم مطلقا فعلى هذا لما كان
مطلوبية المقدمة للغير بمعنى ان مطلوبيتها معللة بالتوصل الى الغير كان مطلوبيتها مترتبة على
ما يتوصل بها الى الغير فقط الثاني ان حاكم وجوب المقدمة هنا وعلى القول بوجوبها انما هو العقل
فالعقل انما يحكم بوجوب المقدمة الموصلة واما المقدمة الغير الموصلة فلا دليل يدل
على وجوبها الثالث ان الضرورة والوجدان قاضية بعدم قبح التصريح من الآمر بوجوب المقدمة الموصلة
وعدم وجوب المقدمة الغير الموصلة ولكنها قاضية بقبح التصريح بعدم وجوبها مطلقا سواء كانت موصلة
او غيرها وذلك آية عدم وجوب المقدمة الغير الموصلة ووجوب الموصلة اذ لو كانت المقدمة الغير الموصلة
واجبة ايضا فلا معنى لصحة التصريح بعدم وجوبها هذا ولكن في كله نظر اما الاول فلان ما ذكر من ان
الحكم المعلل يحمل على عنوان العلة انما هو مسلم في غير العلة الغائية التي كان وجودها متاخرا عن الفعل واما
فيها كما في المقام فلا لان العلة الغائية مع تاخر وجودها عن وجود الفعل وكونها غير متوقعة له لا يمكن ان يكون الحكم
منوطا على عنوانها والحال انها قد يتفق حصولها وقد لا يتفق والحاصل ان ما ذكر انما هو مسلم في الحكم
المعلل بنحو الاسكار من الصفات القائمة في ذات الشيء وكان وجودها مقارنة مع وجود الفعل
وبعبارة اخرى ان ما ذكر انما هو مسلم في غير العلة الغائية التي تتاخر وجودها عن وجود الفعل
سواء كان علة فاعليا او كان مما قارن وجوده مع وجود الفعل فالحكم المعلل فيه لا بد ان يحمل على
عنوان العلة بحيث ينتفي بانتفائه ويوجد بوجوده مطلقا واما في العلة الغائية فلا يكون الحكم المعلل
بها محمولا على عنوانها لعدم جواز حمل الحكم على عنوان ما يتاخر وجوده عن وجود الفعل ولا ريب
ان المقام من هذا القبيل لان التوصل الى الغير علة غائية للواجب الغيري فلا يكون الوجوب
فيه محمولا على عنوان التوصل واما في الثاني فلانه وجوب المقدمة ليس وجوبا شرعيا تعبديا
حتى يصح ان يقال فيه انه حكم توقيفي فلا دليل يدل على وجوب المقدمة الغير الموصلة اذ وجوبها
حكم توقيفي لا بد من ان يدل عليه الدليل وانما هو حكم عقلي فلا بد فيه من ان يرجع الى مناط الحكم
حكم العقل بوجوب المقدمة حتى يعلم ان مناط حكمه بوجوبها هو التوقف بمعنى كونها مما يلزم من
عدمه عدم ذيها او التوصل الى الغير فعلى الاول كان الحكم بوجوبها عاما شاملا للمقدمة الموصلة
وغير الموصلة وعلى الثاني كان مختصا للمقدمة الموصلة وسياتي في بيان الدليل على القول
المختار اعني القول بوجوبها مطلقا ما يدل على ان مناط حكمه هو التوقف دون التوصل الى الغير
واما في الثالث فلانه ان اراد من قوله جواز التصريح بعدم وجوب المقدمة الغير الموصلة هو جواز



جواز التصريح بعدم وجوبها بشرط عدم الايصال الى الغير فهو مسلم الا انه لم يبق هنا واجب حتى يقال
ان مقدمة واجب او ليس بواجب وان اراد منه في حال عدم الايصال الى الغير كجواز التصريح بعدم
وجوب نصب السلم في حال عدم الايصال الى السطح كان هذا راجعا الى النزاع في عدم وجوبها رأسا
حيث ان منكرين وجوب المقدمة قالوا بجواز تصريح الآمر بعدم وجوبها ولا منافاة بين الامر بوجوب
ذي المقدمة والتصريح بعدم وجوب المقدمة وان المثبتين بوجوبها قالوا بعدم جواز التصريح
بذلك من جهة ثبوت المنافاة بينهما كما سياتي بيانه لان المتصف بعدم الوجوب حينئذ اراده
في حال عدم الايصال انما هو ذات المقدمة كما هو مقالة المنكرين بعدم وجوبها رأسا فلا
فائدة في النزاع في الموصلة وغير الموصلة هذا كله على القول باشتراط كونها موصلة الى الغير في
في اتصاف الواجب الغيري بالوجوب واما القول المختار اعني القول بعدم اشتراطه في اتصاف
بالوجوب فقد استدل عليه اولا بان المراد من الايصال على القول باشتراطه في اتصاف المقدمة
بالوجوب الغيري اما ان يكون هو الايصال الذي بان يراد من القول بوجوب المقدمة الموصلة
هو القول بوجوب ما كان من شأنه ذاتا الايصال الى الغير ... او الايصال الفعلي
~~وهذا يكون اما بمعنى ان الواجب من المقدمة هو ما ترتب عليه فعل الغير فعلا او بمعنى انه يكون~~
~~من قبيل الشرط المتاخر بان ينتزع منه صفة اعتبارية تكون تلك الصفة مقارنة مع وجوب~~
~~وهي كونها بحيث موصل الى الغير~~ ولا يجوز ان يكون كل واحد من هذه الاحتمالات الثلث
مرادا اما الاول فلان لازمه انحصار المقدمة في السبب دون غيره لان السبب كان مما يقتضي وجود
المسبب ذاتا لولا المانع واما غير السبب فليس من شأنه ذاتا التوصل الى الغير بل الايصال الى الغير فيه
كان من المقارنات الاتفاقية وقد يحصل من غير المقدمة فيه وعلى هذا يلزم ان يكون القائل
بوجوب المقدمة الموصلة قائلا بالتفصيل بوجوب المقدمة السببية وعدم وجوب غيرها
وهذا التفصيل مع انه ليس ماله قائل لا مر من خطاء استناده الى علم الهدى لا يجوز ان
يكون مراد القائل بوجوب المقدمة الموصلة لانه قد قسم السبب مثل الشرط الى الموصل وغير
الموصل فقال بوجوب ما كان موصلا الى الغير وعدم وجوب ما لم يكن موصلا اليه واما الثاني
فلانه يكون بمعنى ان لم يحكم بوجوب المقدمة الا اذا ترتب عليها فعل الغير فعلا ومن البين ان الحكم
بوجوبها بعد ترتب فعل الغير عليها تحصيل للحاصل وهو قبيح واما الثالث فلان الشرط المتاخر
انما يصح بالنسبة الى الحكم الوضعي بان يكون وجوب الواجب الغيري مشروطا على الصفة المنتزعة من
الشرط المتاخر فيكون وقوع الشرط المتاخر كاشفا عن وقوع وجوبه من قبل كما ان صحة عقد البيع مشروطة
على الصفة المنتزعة من الاجازة المتاخرة فوقوعها كاشف عن تقدم الصحة واما بالنسبة الى موضوع
الحكم الشرعي اعني الواجب الغيري بان يكون الشرط المتاخر اعني التوصل الى الغير شرطا لوجود الواجب
الغيري كما احتمله في الفصول بذلك فلا يصح لعدم تعقل كون الصفة الاعتبارية المنتزعة من
في وجوده وذلك الغير مدخلا في وجوده بعبارة اخرى ان الصفة الانتزاعية اعني كون المقدمة

ما يتوقف عليه التوصل الى الغير امر اعتباري لا وجود لها اصلا وانما هي منتزعة من فرض وجود ذي المقدمة فح
لو كانت تلك الصفة شرطا لوجود الواجب الغيري للزم ان تكون تلك الصفة واجبة بالوجوب الغيري المقدمي
وهذا امر غير معقول لوضوح انها مع كونها اعتبارية محضة ومنتزعة من فرض وجود ذي المقدمة لا يتعقل
كونها واجبة بالوجوب المقدمي وجود ذي المقدمة اللهم الا ان تكون تلك الصفة الاعتبارية واجبة — الذي هو مدخل في ح
بالوجوب النفسي المتعلق الا انه خارج عن الوجوب الغيري الذي يكون محل الكلام وثانيا ان
مناط حكم العقل بوجوب المقدمة ليس هو توصلها الى الغير لان التوصل اليه ليس من
لوازم المقدمة ذاتا وانما هو من مقارناته الاتفاقية بحيث انه قد يتفق وقد لا يتفق ومناط حكم العقل
بوجوبها لابد ان يكون من ذاتياته اي هي الا التوقف المشترك بين التوصل وعدمه وحاصله ان
وجوب المقدمة لاجل وجوب ذيها انما يكون حكما عقليا لا شرعيا فح لابد من ان مناط حكم العقل — يعلم ان ح
بوجوبها هو التوصل او التوقف ولا ريب ان مناطه ليس هو التوصل اذ التوصل انما يكون
من اتفاقيات المقدمة وليس ذاتيا لها ولا يجوز ان يكون مناطه امرا اتفاقيا غير ذاتي لها
فلابد ان يكون مناط حكمه بوجوبها لاجل وجوب ذيها هو التوقف الذي يكون ذاتيا لها حيث ان
التوقف انما يكون بمعنى ان عدم المقدمة يلزم عدم ذيها كما ان وجودها لا يلزم وجود ذيها فاذا
كان مناطه هو التوقف كان الواجب من المقدمة ذاتها العامة للموصلة وغير الموصلة
ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره صاحب الحاشية من ان الاظهر كما هو ظاهر الجمهور وجوب المقدمة
من حيث ايصالها الى اداء الواجب لان حيثية الايصال سواء كانت تعليلية او غيرها
ليست مما لها مدخلية في مناط حكم العقل بوجوبها كما عرفت اللهم الا ان يقال ان في
العبارة مسامحة وغرضه منها هو ان الاظهر وجوب المقدمة من حيث انه يتمكن ويتهيأ منها
التوصل اليه بمعنى ان الواجب انه يتمكن ويتهيأ من اتيان المقدمة التوصل الى اداء
الواجب كما ان عدمها يوجب ان لا يتمكن التوصل اليه فافهم وثالثا ان الوجدان قائم
قائم على ان العقل يحكم بحصول الامتثال بالنسبة الى بعض المقدمات المأتي بها وعدم حصوله
بالنسبة الى البعض الآخر المتروك كما ان المكلف اذا كان مأمورا بالسير الى الحج او الى الكوفة
وهو آت ببعض المقدمات وتارك لبعض آخر بان سلك السير الى نصف الطريق وترك
السير الى النصف الآخر فان الوجدان قائم على حكم العقل بحصول الامتثال بالنسبة الى
المقدمة المأتي بها اعني الطريق المسلوك وعدم حصوله بالنسبة الى المقدمة المتروكة بها
فلو كان الواجب هو المقدمة الموصلة للزم ان لا يحكم بحصول الامتثال بالنسبة الى
بعض المقدمات المأتي بها بل المأتي بها مشاركة مع غير المأتي بها في عدم حصول الامتثال
اذ الامتثال بها على هذا انما يحصل بحصول التوصل فمع عدم حصوله لا يحصل الامتثال بالمقدمات
سواء كانت هي مأتية بها او غير مأتية ورابعا ان اعتبار وجوب المقدمة الموصلة على
فرض تسليم دلالة الدليل عليه انما يدل على اعتبار وجوب مطلق المقدمة كما هو مقالة المشهور
وذلك لان نسبة الوجوب ونحوه من الحكم الى المركب والمقيد يستلزم نسبته الى الاجزاء من الاجزاء

---



الاجزاء والى المطلق مثلا يقال انه اذا اسند وجوب العتق الى الرقبة المقيدة بالمؤمنة فقد اسنده — ولكن لا بمعنى انه اسنده الى
الى ذات الرقبة المهملة التي تكون معادلة لا بشرط شيء اي الرقبة في حال عدم كونها كافرة لا انه — المطلق بوصف الاطلاق
اسنده الى الرقبة المطلقة العامة للكافرة والمؤمنة حتى يكون اسناده الى المؤمنة منافيا لاسناده الى — الذي يعم فرديه حتى يكون اسناده
الرقبة المطلقة فعلى هذا يقال في المقام انك اذا اعتبرت وجوب المقدمة المقيدة بالايصال — الى المقيد مع القيد ينافي
الى الغير فقد اعتبرت وجوب ذات المقدمة بنحو لا بشرط اي المقدمة في حال عدم الايصال — اسناده الى المطلق بدون القيد بل بمعنى انه اسنده الى ذات المقيد
لان نسبة الشيء الى المقيد مع القيد نسبة الى ذات المقيد في حال عدم القيد كما في الباب المتقدم — بدون القيد بنحو الاهمال ولا بشرط شيء فح
انك قد اعتبرت مضافا الى وجوب ذات المقدمة شرط الايصال ولكن هذا غير مناف لمقالة — واعتبار وجوب مطلق المقدمة
المشهور من اعتبار وجوب مطلق المقدمة بنحو لا بشرط الايصال اي في حال عدمه فح كيف يصح — في حال عدم الايصال
ان يكون القائل بوجوب المقدمة الموصلة منكرا لمقالتهم مع انه منكر لها لانه انما يكون اعتبار — هو مقالتهم
الايصال مضافا الى اعتبار ذات المقدمة في الوجوب منافيا لمقالتهم لو كان مقالتهم
اعتبار وجوب المقدمة المطلقة بوصف الاطلاق الذي يعم المقدمة الموصلة وغير الموصلة
لوضوح ان اعتبار المقيد مع القيد ينافي اعتبار المطلق مع عمومه للقيد بل الان مقالتهم اعتبار
وجوب ذات المقدمة لا بشرط الايصال واما وجوبها بشرط عدم الايصال فلم يقل به احد اذ هي
لم يتعلق واجب من ذي المقدمة حتى يجب المقدمة فالحاصل ان اعتبار وجوب المقدمة الموصلة
على فرض دلالة الدليل عليه غير مناف لمقالة المشهور بل انما يدل على مقالتهم فكيف يكون القائل
بوجوب المقدمة الموصلة منكرا لمقالتهم وخامسا ان القول بوجوب المقدمة الموصلة مستلزم لعدم
فائدة البحث عن مسألة ترتب العقاب على ترك الواجب الغيري وعدمه وذلك لانه
ان حصل التوصل الى الغير فقد حصل ذو المقدمة فلا معنى للعقاب على المقدمة وان لم
يحصل التوصل اليه بان كان له صارف عن اداء الواجب لم يتحقق ترك الواجب الغيري حتى يترتب
العقاب على تركه لان تركه عند القائل بهذا القول عبارة عن ترك المقدمة الموصلة اذ الواجب
من المقدمة هو المقدمة الموصلة فمع وجود الصارف لم تكن المقدمة موصلة الى اداء الواجب
حتى يكون تركها تركا للمقدمة الموصلة فثبت ان القول بوجوب المقدمة الموصلة مستلزم
للغوية البحث عن مسألة ترتب الثواب والعقاب على ترك الواجب الغيري مع ان القائل
بهذا القول اعني صاحب الفصول كان ممن تعرض البحث عن تلك المسألة فثبت مما
ذكرنا بطلان القول بوجوب المقدمة الموصلة واما الثمرات المذكورة المترتبة عليها فكلها مردودة
اما الثمرة الاولى اعني مسألة فعل الضد وترك الازالة الواجبة المترتب صحته على وجوب المقدمة الموصلة — المضيقة ح — اعني الصلوة ح
من دون لزوم اجتماع الامر والنهي فيها اورد عليه صاحب الحاشية من ان ترك الضد مقدمة لفعل
الواجب اعني الازالة فيكون ترك الضد واجبا وترك ترك الضد اي فعله حراما من جهة انه مقدمة — من جهة انه مقدمة لاداء الواجب
انه مقدمة لترك الواجب وثانيها انه مقدمة لترك مقدماته الموصلة لان المكلف مع وجود — المضيق ح
الصارف عن الواجب اذا ترك الواجب المضيق وترك مقدمته يكون تاركا للواجب وفي المقدمة
الموصلة

الموصلة لوجاصله ان ترك الضد مقدمة لاداء الواجب فيكون ترك تركه حراما لان ترك تركه كما
يكون مقدمة لترك المقدمة المطلقة اعني تركه كذلك انه مقدمة لترك المقدمة الموصلة
لان المكلف مع وجود الصارف عن الواجب اذا تركه وترك مقدمته الموصلة يكون تاركا للمقدمة
الموصلة كما يكون تاركا لنفس الواجب النفسي ولكن تحقق ترك مقدمته الموصلة يكون بترك
ترك الضد بمعنى ان فعل الضد يكون مصداقا لترك الواجب ولترك مقدمته الموصلة حينئذ لان
ترك ترك الضد مصداقا لترك مقدمته الموصلة لان مقدمة لتركها ايض فيكون حراما
ترك المقدمة الواجبة التي هي ترك الضد الموصل الى الواجب حراما لان اللازم ان يجتمع في فعل
الضد الامر والنهي وقد اجيب عن هذا الايراد بان المقدمة لترك المقدمة الموصلة انما يكون هو
الصارف حيث ان للمكلف عند وجود الصارف عن اتيان الواجب المضيق صارف عن اتيان
مقدمته الموصلة ايض فكما ان الصارف يكون كافيا في ترك الواجب بمعنى انه مقدمة لتركه
واما ترك ترك الضد فيكون بالنسبة الى ترك الواجب من المقارنات الاتفاقية وكذا بالنسبة
الى ترك المقدمة انه كاف في ترك المقدمة الموصلة واما فعل الضد فهو بالنسبة الى تركها يكون ايض من المقارنات
الاتفاقية لا انه مقدمة لتركها بل المقدمة لتركها انما هو الصارف هذا ولكن في كلا هذين
الجوابين والايراد نظر غير خفي اما في الجواب



114

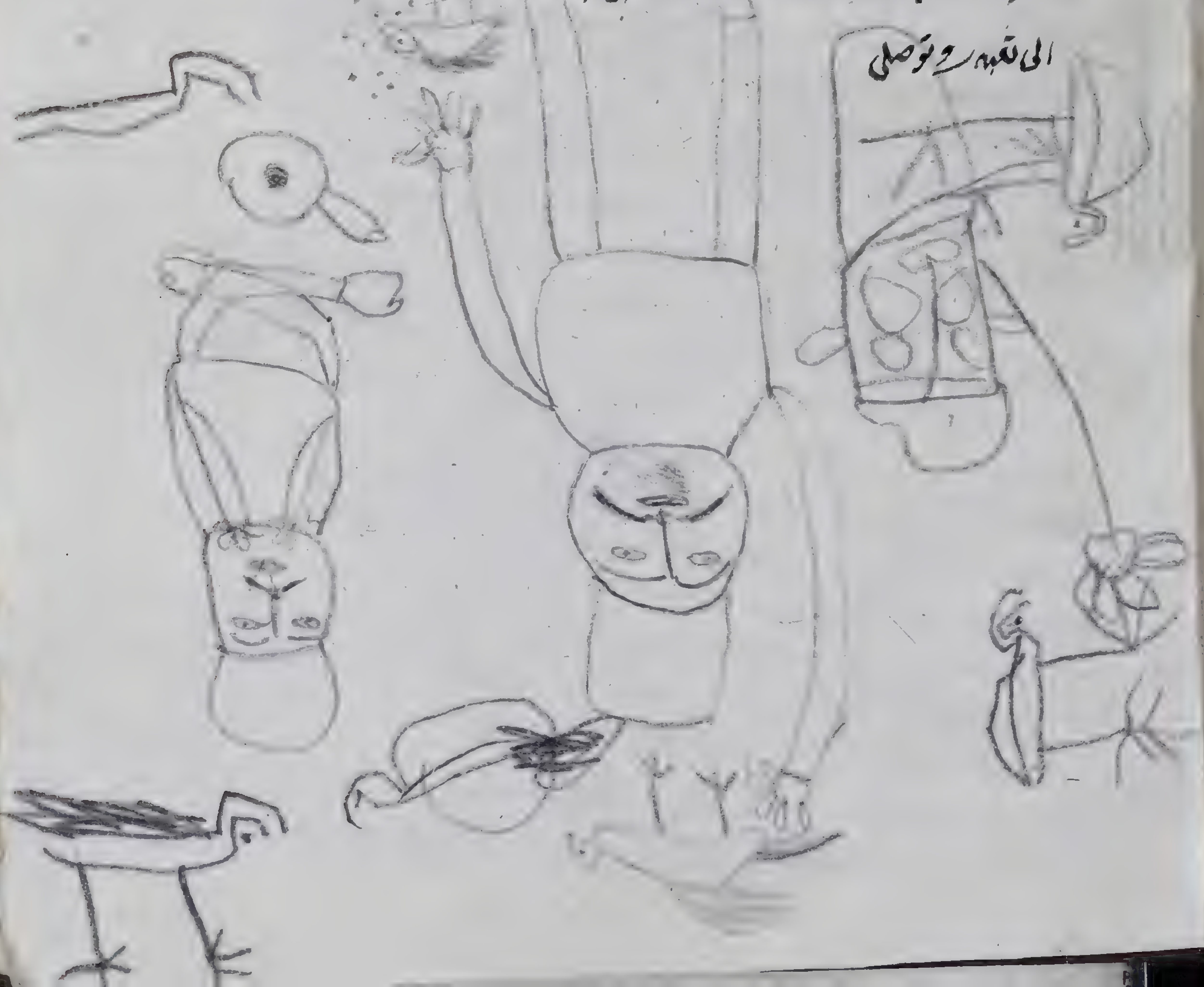
بقي الكلام في ثمرات المسئلة المتفرعة على هذا الاصل برمته ومعظمها مسئلة الضد اذ عمدة ما دعاه الى
تاسيس هذا الاصل هو دفع الاشكال لزوم اجتماع الامر والنهي في فعل الضد الموسع في وقت المضيق والبناء
على صحته على الوجه الذي سمعته آنفا وتوضيح الثمرة ان مقتضى مطلوبية ترك الضد الموصل الى الواجب مبغوضية
ترك هذا الترك المقيد خاصة دون مطلق الترك فكل ترك قارن الايصال الى الواجب فهو الذي يعرضه
الوجوب الغيري واما الترك الغير الموصل فلا يعرضه بناء على الاصل المذكور فلو ترك المضيق واشتغل بضده
الموسع لم يلزم في الموسع اجتماع الامر والنهي في الضد اذ المفروض عدم كون ترك الموسع مع وجود
الصارف عن المضيق موصلا فلا يكون واجبا حتى يكون تركه وهو الفعل حراما فائدة الاجتماع
الامر والنهي فيه واما ما يتخيله كونه واجبا لكونه مقدمته وهي ترك المضيق حراما ففي
شبهة اخرى تفصى عنها بتاسيس اصل اخر وهو الوجوب التعليقي حسبما مر الكلام فيه في
محله مفصلا واورد عليها بان فعل الموسع كالصلوة مثلا هو لا الاشكال في كونه نقيضا للمقدمة
المامور بها وهي ترك الضد الموصل الى الواجب فلا جرم يكون حراما اذ لا شبهة في انه ترك
لذلك الترك المامور به فان ترك الترك الموصل تارة يكون بتفويت صفة الايصال كما اذا
ترك الموسع والمضيق معا فانه تارك ايض للمقدمة الموصلة الا ان تركه متعلق بصفة الايصال
لا باصل الترك واخرى باعدام اصل الترك وجوهره كما لو ارتكب فعل الموسع فانه تارك ايض
للترك الواجب وهو الترك الموصل لكن باعدام اصل الترك واختيار الفعل عليه لا باعدام
صفة الايصال فان المامور بالمقيد كالمامور بعتق المؤمنة تارة يعصي بترك اصل العتق
واخرى بترك عتق المؤمنة بعتق الكافرة وعلى التقديرين فهو تارك للمقيد المامور به كما انه
في الاول تارك للمطلق ايضا اذ لا منافاة بين التركين لكونهما عدميين فلو لم يعتق اصلا فهو
تارك للمطلق اي العتق والمقيد اي عتق المؤمنة ايضا وهنا ايض نقول اذا فعل الصلوة
مثلا في وقت الازالة فقد ترك المقدمة الموصلة اي تركها الموصل الى فعل الازالة
كما لو ترك الصلوة والازالة معا من غير فرق الا ان الاول ترك للموصلة بترك جنسها والثاني
ترك لها بترك صفة الايصال ففعل الصلوة مصداق للتركين ترك ترك الضد المطلق
وترك ترك الضد المقيد بالايصال ولا مانع من اجتماع حصول التركين فان ترك المطلق ترك للمقيد

حيثما عرفت واجيب عنه بان المكلف اذا كان له صارف عن الواجب فهو تارك للواجب والمقدمة الموصلة من حين وجود
الصارف سواء ارتكب ضده ام لا فلو ارتكبه كان من مقارنات ترك المقدمة الموصلة لا من محققاته ومعاونيه
وبعبارة اوضح ان تحصل الترك الموصل هو بمجرد وجود الصارف عن الواجب لا فعل ضده فمع وجوده لا
يكون فعل الصلوة مثلا محصلا للترك الموصل بل مقارنا له فكيف يكون حراما وفيه ان ترك الترك الموصل
حال وجود الصارف عن الواجب قبل الاشتغال بالضد انما هو بتفويت صفة الايصال دون ترك ذات المقدمة
اي الترك واما حال الاشتغال بالضد فانما هو بفعله لانه نقيض الترك الواجب ونقيض الواجب حرام كما
ان نقيض الحرام واجب فكما ان العصيان بامر واجب وجودي يحصل بتركه فكذا الكف عصيان الواجب العدمي
يحصل بفعله فكيف يكون فعل الضد الذي يجب تركه الموصل من المقارنات وحيث نقلناه في ابطال الثمرة
المذكورة في غاية الجودة ولا يرد عليه ما ذكره في رده هذا عمدة ما اريد تفريعه على الاصل المذكور وقد عرفت
ما فيه واما سائر الثمرات فبعضها علمية لا فائدة مهمة في التعرض له والبعض الاخر لا طائل تحت
تحتها وان كان قد تعرض البعض في بعضها الا انه بالاعراض عنه جدير المقام الثاني في ان الواجب الغيري
هل يشترط في وجوبه علم الامر او احتماله لترتب الغير عليه ام لا ظاهر الاصحاب هو الاخير ولكن مقتضى الاحتمال
الذي ابديناه في طي اصحاب المعالم هو الاول فانه قال ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها
انما تنهض على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها واما مع وجود الصارف عن الفعل
فلا وجوب للمقدمة انتهى واورد عليه بانه لا محصل له ضرورة انه لا يصح ان يحكم بوجوب الفعل وعدم وجوب
مقدمته مع انه فيما اذا كان للمكلف صارف عن الواجب لان وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذيها فلا يصح
التفكيك بينهما ويمكن ان يوجه ما ذكره بانه اذا كان للمكلف صارف عن اتيان الواجب كان الامر
من الامر المطلع على السرائر امرا تسجيليا صادرا منه على سبيل التسجيل لكي يتم عليه الحجة ويقيم عليه
البينة فليس غرضه من التكليف بعث المكلف على ايجاد المامور به واتيانه في الخارج لعلمه بعدم
حصوله فاذا لم يكن الغرض من التكليف بعث المكلف على الاتيان بالمكلف به بل محض التسجيل فلا يلزم
منه وجوب مقدماته اذ الملازمة بحكم العقل اتيان ما له مدخلية في حصول غرض الامر دون ما لا مدخلية
له فيه واذا لم يكن غرض الامر حصول الفعل المامور به فلا يلزم من الامر به الامر بما لا مدخلية له فيه لانه
امر اجنبي عما تعلق به غرض الامر وهو التسجيل مثلا والحاصل انه متى اجتمعت شرائط التكليف من المصلحة
والمحبوبية وقدرة المكلف على الامتثال صح من الامر التكليف سواء كان عالما بعصيانه اولا



115

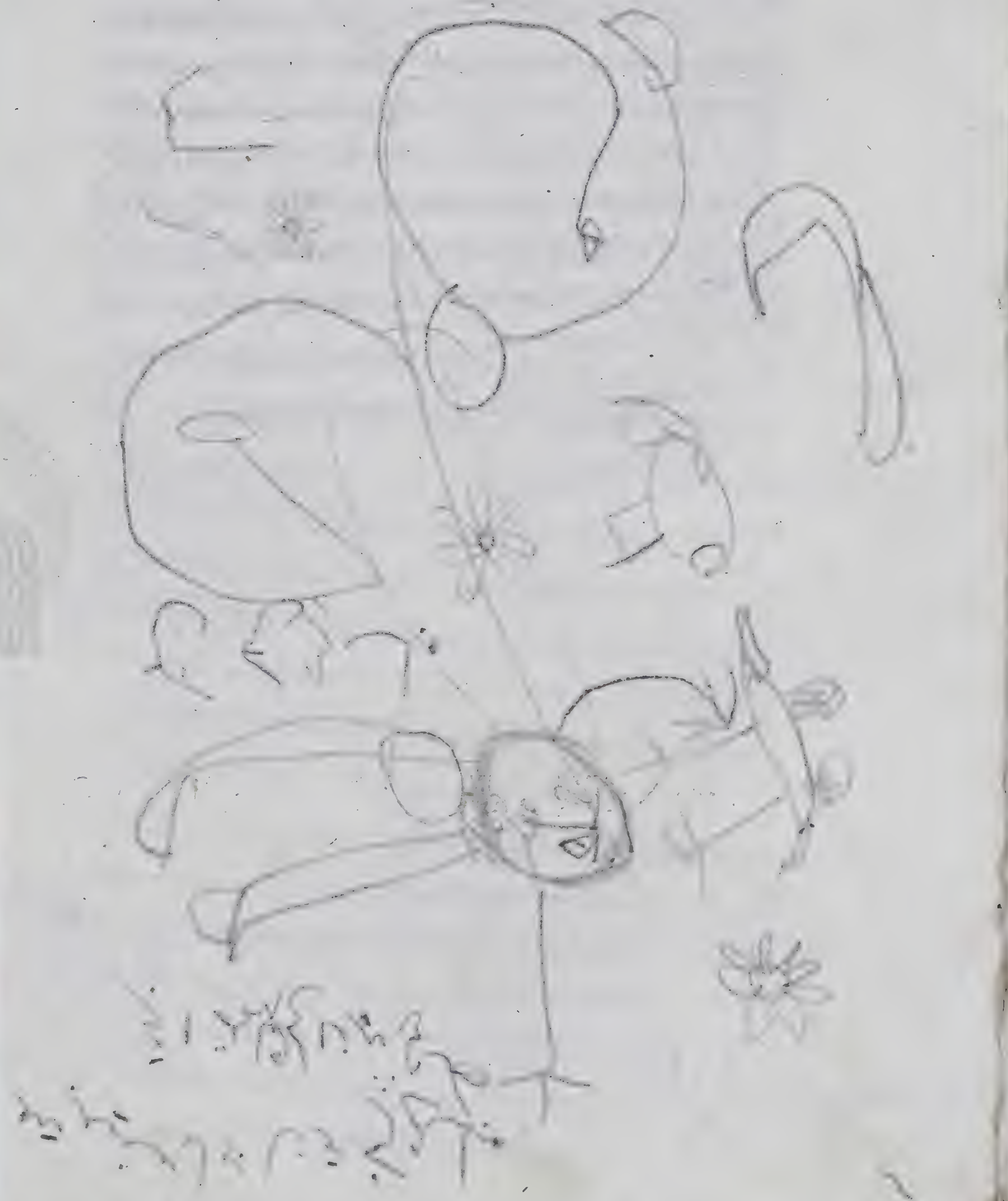
ام لا لكن في صورة العلم بالعصيان يتمحض التسجيل حيث ان الغرض فيه التسجيل لتصحيح العقاب دون
البعث على الفعل ولذا الكل حكموا بان الكفار مكلفون بالفروع ومعاقبون عليها الا ان مثل هذا الامر
لا يتعلق بالمقدمات التي لا مدخلية لها في حصول الغرض وان قلت ان التكليف بالفعل اذا كان
تسجيليا فالتكليف بالمقدمة ايضا كذلك كما في الارشاد والامتحان ونحوهما فان التكليف بالمقدمة
انما هو على حسب التكليف بذيها الا انه لا وجوب لها اصلا قلت للمقدمات مدخلية في الغرض في الارشاد
والامتحان ونحوهما وكل ما يتوقف عليه الغرض يجب ايضا مقدمته وكل ما لا يتوقف عليه لا يتعلق به الوجوب
المقدمي الامر التسجيلي لما كان لاجل تصحيح العقاب والمؤاخذة فلا معنى لكون هذا الامر امرا بالمقدمات
ايضا فافهم وتدبر فقد ذكرنا سابقا ان للواجب باعتبار الدواعي الداعية اليه والاغراض الباعثة عليه
تقسيمات عديدة وقد ظهر جملة منها مما سبق وبقي جملة منها فمن جملتها انه ينقسم بالاعتبار المذكور
الى تعبدي وتوصلي



هل ان قصد العنوان هل يعتبر في تحقق الواجب او لا

تقسيم الواجب الى التوصلي والتعبدي نظير ما مر من تقسيم المقدمة اليها والتوصلي منه ما لا
يتوقف الامتثال به على قصد القربة بخلاف التعبدي منه فانه يتوقف امتثاله على قصد القربة
كالصلوة ونحوها ولا اشكال في ان تحقق الواجب في الخارج والامتثال به غير موقوف على قصد
القربة واتيانه بداعي امر الشارع بل يمكن انه يتحقق ولو اتى به بدواعي اخر غير داعي الامر كما في
التوصلي منه واما ان الاصل هل يقتضي كون الواجب توصليا او تعبديا حيثما شك في ذلك فهو مما
مر بيانه في مبحث الاوامر فعليك الرجوع اليه وانما الاشكال في ان قصد الامتثال واتيان المامور به
بداعي الامر اذا لم يكن معتبرا في تحقق الواجب بالاتفاق فهل يعتبر في تحققه قصد عنوان
المامور به بحيث لم يحصل الواجب لو اتى به من دون قصد الى عنوانه الاولي او لا بحيث انه
يتحقق في الخارج ولو مع الغفلة والذهول عن عنوانه الاولي كما اذا بان يقال ان القرب لو اراد الواجب
او اكرام العالم الواجب مثلا حيث امر الشارع بها يحصل في الخارج لو اتى الفاعل به ولو مع
غفلته عن عنوان القرب او العالم بان اتى بها بعنوان اخر غير عنوانيهما غفلة عن عنوانيهما
والحاصل ان الاشكال انما يكون في ان الواجب هل يتحقق مع الغفلة عن خصوص عنوانه
الاولي او لا بل ان تحققه موقوف على قصده واما اتيانه مع الغفلة عنه من جميع الجهات فلا
اشكال في عدم تحقق الواجب به جزما وجماعة ذهبوا الى اعتبار قصد العنوان في تحقق
الواجب وقد استدلوا عليه بوجوه منها ما في الحاشية من ان العقل يحكم باستحالة تعلق
الطلب على امر غير اختياري فمتعلق الطلب والوجوب لا بد ان يكون اختياريا فالواجب مع عنوانه
المغفول عنه كيف يصح ان يكون متعلق الطلب والحال انه بذلك العنوان المغفول عنه
غير اختياري والحاصل ان الواجب بدون قصد العنوان لا يكون اختياريا ولا متعلقا للطلب
لانه مع الغفلة عن عنوانه الاولي يكون امرا غير اختياري وغير الاختياري غير قابل لان يتصف
بالوجوب ومنها ما عن المناهج من ان الخطاب والتكليف في التكاليف يتوجه الى النفس
الناطقة من الانسان على انه يبعث جوارحه الى ما اراده من المامور به فكان الامر قال
ايها النفس ابعث جوارحك الى اتيان المامور به على ان يكون الجوارح مباشرة في ايجاده
ومن البين انه مع الغفلة عن عنوان المامور به لا يكون النفس مبعثا لجوارحه الى ايجاد
الواجب بذلك العنوان ومنها التبادر على ان يكون المتبادر هو اتيان الواجب مع القصد
الى عنوانه لا مع الغفلة عنه كما ان القرب مثلا اذا كان مامورا به كان المتبادر هو القرب
مع القصد الى عنوانه لا مع الغفلة عنه [illegible] ولكنا نجيب عن الاول منها بانا
نسلم ان الطلب غير قابل للتوجه الى الواجب بعنوانه المغفول عنه بمعنى ان الفرد المغفول عنه
وان لم يكن متعلقا للطلب الا انه داخل في غرض الامر ومراده بعد ما ثبت ان تحقق الواجب
غير موقوف على قصد القربة والامتثال ودليلا على انه داخل في الغرض هو اطلاق مادة المامور به
حيث ان اطلاق مادته يعم المغفول عنه وغيره كما ان اطلاق القرب المامور به مثلا شامل للقرب
بعنوان الغفلة عنه وبعنوان القصد اليه فان قلت انه لو قيل بدخول الفرد المغفول عنه في الغرض

[illegible]



لكان ذلك من باب ان الفرد المغفول عنه مسقط للفرد الغير المغفول عنه في تحقق الواجب واذا كان الامر كذلك فثبوت كونه مسقطا عنه يحتاج الى قيام الدليل عليه اذ الاصل عدم كون الشيء مسقطا عن الشيء الا ان يدل عليه الدليل فاذا لم يكن في المقام دليل يدل على انه مسقط عنه كان الغرض مختصا بشموله للفرد الغير المغفول عنه قلت ان هذا ليس من باب كونه مسقطا عنه اذ المسقط انما يصدق في الامر الاجنبي الذي لم يكن داخلا في غرض المتكلم ومراده ولكن الدليل دل على انه مسقط عن الشيء كما في السفر فانه امر اجنبي عن الصوم وغير داخل في الغرض ولكن الدليل دل على انه مسقط عن الصوم واما غسل الثوب حيث انه يحصل بفعل الغير لا انه داخل في الغرض اذ الغرض حصوله باي وجه اتفق فهو لاجل انتفاء الموضوع وعدم بقائه لا لاجل كونه مسقطا فحينئذ كان الفرد المغفول عنه في المقام داخلا في الغرض فلا يكون مسقطا عن الفرد الغير المغفول عنه حتى يحتاج الى الدليل فان قلت نسلم ان اطلاق المادة يدل على ان الغرض عام للمغفول عنه وغيره الا ان الطلب لما لم يكن متعلقه الا خصوص الفرد الغير المغفول عنه كان هذا قرينة على تقييد الاطلاق فيكون المراد مقيدا بخصوص الفرد الاختياري قلت ان ما ذكر من قصور الطلب عن كون متعلقه الفرد المغفول عنه ليس قرينة على تقييد اطلاق الغرض والمراد لان كونه مقيدا انه نوع جهة احتمال اطلاق متعلق الطلب والمفروض ان اطلاقه بحيث يشمل المغفول عنه [illegible] بل لو صح [illegible] ارادة عمومه واطلاقه لكان ذلك مبنيا عليه وانما يكون ذلك قرينة على تقييد الطلب واما غرض المتكلم فيبقى على اطلاقه نظرا الى مقدمتين احدهما ان تحقق الواجب غير موقوف على قصد الامتثال [لكونه توصليا] وثانيتهما اطلاق مادة الواجب بحيث يشمل كل افراده في العرف واللغة والى حال ان هاتين المقدمتين دليلان قطعيان على اطلاق غرض المتكلم من الواجب فلا يكون قصد العنوان معتبرا في الواجب ولكن قصور الطلب كاشف عن تقييد متعلقه لا قرينة على تقييد اطلاق الغرض ولكن الانصاف ان هذا الاطلاق مع قصور الحكم والطلب عن شموله للمغفول عنه ليس على حد سائر الاطلاقات التي ليس الحكم فيها قاصرا عن شموله لكل افراد الاطلاق اذ مع الشك في تقييدية الواجب لا يجوز ان يدفع الاحتمال والشك في المقام اعتمادا على اطلاق الغرض نظرا الى قصور الحكم عن شموله للمغفول عنه فكانه قرينة على التقييد بخلاف سائر الاطلاقات فان الاحتمال والشك فيها مدفوع بالاطلاق لعدم قصور الحكم فيها ومن الثاني اولا ان النفس ليس مبعثا ولا الجوارح مبعوثا حتى يحتاج الى القصد والالتفات بل الجوارح منبعثة بمجرد ارادة الشيء بمعنى ان النفس اذا اراد الشيء كانت الجوارح منبعثة ومسخرة في ايجاد الشيء لا انها مبعوثة حتى يقال لا بعث مع الغفلة عن العنوان وثانيا سلمنا ان الجوارح مبعوثة الا ان الالتفات الى جهة ما غير جهة عنوان الواجب يكفي في كونها مبعوثة والذي ينافي في بعثها هو الغفلة عن جميع الجهات كحركة النائم والمفروض ان الكلام على ما عرفته انما في تحقق الواجب مع الغفلة عن خصوص عنوان الواجب ومن الثالث انه ان اردت منه هو ان ~~ما هو المتبادر من مادة الوجوب~~ المتبادر من مادة الواجب هو اتيانه مع قصد عنوانه لا مع الغفلة عنه ففيه عرفت اطلاقه بل المتبادر من مادته الاطلاق وان اردت منه هو قصور الطلب عن شموله للمغفول عنه فهذا



ليس من التبادر في شيء وانما هو مبني على ما اعترفنا به من ان المغفول عنه لا يكون متعلقا للطلب

في الوجوب الذي اختلف في ثبوته للمقدمة والكلام فيه يقع في انشاء الاول في تحرير محل النزاع في وجوب المقدمة الذي اختلف فيه حيث اختلفوا ان مقدمة الواجب واجبة او ليس بواجبة الثاني في ثمرات وجوبها وعدم وجوبها الثالث في اقوال المسألة وادلتها اما الاول فبيانه موقوف على ذكر اطلاقات الوجوب فنقول انه قد يطلق ويراد منه معنى اللابدية ومن هذا المعنى قد اخذ الوجوب الشرطي فيقولون يجب الغسل على الجنب عند دخوله المسجد ومعناه لابد عليه الغسل ان دخل المسجد وقد يراد منه الوجوب التبعي الذي يكون لازم وجوب الماهية كوجوب استدبار القبلة عند وجوب استقبالها وقد يراد منه الوجوب الارشادي الذي يكون على طبق حكم العقل بحيث يكون الغرض منه بيان المنفعة لا ترتب الثواب والعقاب وقد يراد منه الوجوب الشرعي الاثري الذي يترتب عليه الثواب والعقاب ولا ريب ان غير المعنى الاخير من المعاني المذكورة للوجوب ليس محل نزاع القوم في وجوب المقدمة وعدم وجوبها اما الاول فلظهور ان المقدمة التي هي موضوع الحكم ليس معناها الا كونها لابد منها فلا معنى للنزاع في عدم كونها لابد منها ولا موقوف عليها واما الثاني فلان اطلاق الوجوب عليه مجاز على ما ذكره القوم فالمتصف بالوجوب في الحقيقة هو ما يلازمه اعني ذي المقدمة فلا معنى لنزاعهم في وجوب المقدمة بالمعنى المذكور واما الثالث فلان العقل اذا حكم بوجوب اطاعة المولى بالاتيان بذي المقدمة فلا ريب في حكمه بوجوب المقدمة من حيث انها مقدمة الاطاعة فوجوبها الارشادي من جهة انها مقدمة الاطاعة ثابت بالضرورة فلا يكون محل نزاع القوم فيه [illegible] اما الاخير فهو انما يكون محل نزاع القوم فيه بمعنى ان نزاع القوم في وجوب المقدمة وعدم وجوبها انما يكون في وجوبها الشرعي الاثري ولكن لابد ان يعلم ان نزاعهم في اصل وجوبها الشرعي او في كيفية وجوبها الشرعي فنقول ان شيخنا استاد الاساتيد قدس سره قد جعل نزاعهم في مطلق وجود [ليس الا في] وجوبها الشرعي الاثري وسيأتي توضيح حاله واما المحقق القمي ره واتباعه قد جعله في وجوبها الاصلي [دون التبعي] حيث قال ان القوم اختلفوا في ذلك فمنهم قال بوجوبها الاصلي والاخر بعدم وجوبها الاصلي وصاحب الحاشية وغيره قد جعله في وجوبها التبعي حيث انهم اختلفوا في وجوبها التبعي وعدم وجوبها التبعي واستادنا الشريف لما رأى بطلان تحرير محل النزاع في ذلك كله فقد جعله في الوجوب الشرعي بمعنى في ترتب استحقاق الثواب والعقاب على المقدمة على ان القائل بوجوبها هو القائل باستحقاق الثواب عليها والعقاب على تركها والقائل بعدم وجوبها هو القائل بعدم استحقاق الثواب والعقاب على تركها ولكن التحقيق تحرير محل النزاع على ما اورده شيخنا استاد الاساتيد على وجه نبينه وذلك لبطلان تحريره على ما اورده القوم كله اما فساد ما اورده الفاضل القمي فلما اورد عليه صاحب الحاشية وغيره من انه لا نزاع في عدم وجوبها بالوجوب الاصلي بمعنى لا نزاع في عدم تعلق الخطاب الاصلي بها بحيث يكون الخطاب بالشيء خطابا بالامر به وبمقدمته لظهور ان معنى افعل ليس الا طلب الفعل فقط دون ذلك مع طلب مقدماته فلا يكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دالا على وجوب مقدمته عليه فقال وفساد ذلك [ليكون الخطاب به خطابا لها اصالة سيما اذا كانت المقدمة متعددة ثم انه بالغ في الايراد]

[Margin note: ولذا لا يظهر من كلام المنكرين لوجوب المقدمة انكار ذلك المعنى ... اصلا اذ ليس ... وجوب المقدمة ...]

يشبه ان يكون محذورا وامانا وما حرره صاحب الحاشية فلانه ان كان راجعا الى مقالة الشيخ الاستاد كما هو الظاهر بان يكون مراد من قال بعدم وجوبها التبعي هو عدم وجوبها مط لا تبعيا ولا اصليا فلا يرجع الكلام الى مقالته فلا فائدة في التكلم الى ما حرره صاحب الحاشية وان لم يكن راجعا اليه بان يكون مراد القائل بعدم وجوبها التبعي هو نفي وجوبها التبعي فقط واثبات وجوبها الاصلي كما هو التبعية فيرد عليه بانه اعترف على ان الفورة قائمة على خلاف والنزاع في وجوبها الاصلي واما فاد ما حرره استادنا الشريف ~~فلان ان اراد منه~~ افلان تحرير النزاع على ما حرره انما يصح لو اراد منه تعدد العقاب على ترك المقدمة وعلى ترك ذيها اذ ح يمكن ان يقال ان القائل بوجوب المقدمة قائل باستحقاق العقاب المستقل على تركها وراى العقاب على ترك ذيها والقائل بعدم وجوبها قائل بعدم استحقاق العقاب على تركها الا انك قد عرفت آنفا ان ذلك اى تعدد العقاب ليس له قائل اصلا لا من ف والاستاد الى المحقق السبزوارى وانما على القول بوحدة العقاب على ترك ذي ~~المقدمة~~ سواء قلنا بانه على ترك المقدمة عند تركه ذيها او على ترك ذيها فلا معنى لارجاع النزاع المعروف في وجوبها وعدم وجوبها الى ذلك فثبت ان التحقيق هو تحرير محل النزاع على ما حرره الشيخ الاستاد من ان النزاع في ثبوت اصل وجوبها الشرعي ونفيه ولكنه بمعنى ان النزاع في ثبوت وجوبها اجمالا لا تفصيلا والمراد من وجوبها الاجمالي هو وجوبها التعليقي الذى يكون بمعنى ان الآمر الطالب بالفعل لو التفت الى مقدمته لكان طالبا به ومقدمته فيكون المراد من وجوبها وطلبها هو وجوبها المعلق على ان الآمر لو التفت اليها لكان طالبا لها وحاكما بوجوبها لا ان المراد من وجوبها هو وجوبها التفصيلي على معنى ان اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دال عليه وعلى وجوب مقدمته ايضا على نحو التفصيل لانك قد عرفت فساده وقد يطلق على وجوبها الشرعي الاجمالي وجوبها العقلي ولكنه ليس بمعنى ان العقل يحكم بوجوبها مستقلا كحكمه بوجوب رد الوديعة مستقلا لضرورة ان العقل لا يحكم بان اتيان المقدمة كرد الوديعة هو الحسن الملزم بل بمعنى ان العقل يحكم بوجوبها بواسطة الخطاب الشرعي بذي المقدمة واما الثاني اعنى ثمرات النزاع في وجوبها وعدم وجوبها فهو على ما ذكره القوم كثيرة ومنها ما لو نذر او عهد باتيان واجب فعلى القول بوجوبها يبرء ذمته باتيانه بالمقدمة فقط وعلى القول الاخر لا يبرء ذمته على الاخير واورد عليه صاحب الحاشية بان ~~هذه~~ الثمرة باطلة لانصرافه الواجب الى النفسي فعلى القولين لا يبرء ذمته باتيان واجب غيري والتحقيق في ذلك هو ما نقول من ان متعلق النذر اما ان يكون هو الواجب على سبيل الاطلاق بان نذر على اتيان واجب او يكون هو الواجب على سبيل التعميم بان نذر على اتيان واجب مط سواء كان نفسيا او غيريا او يكون هو الواجب الغيري بان نذر على اتيان الواجب الغيري او يكون هو المقدمة بان نذر على اتيان المقدمة فعلى الاول كانت الثمرة باطلة لانصرافه الى الواجب النفسي وعلى الثاني فالثمرة صحيحة اذ مع التصريح بالتعميم فلا اطلاق حتى يقال انه منصرف الى النفسي فيبرء ذمته باتيان الواجب الغيري على القول بوجوبها ولا يبرء ذمته باتيانه على القول بعدم وجوبها لان متعلق النذر هو الواجب وهذا ليس بواجب على هذا القول

في القوانين وغيره من الكتب

كما ذكره صاحب الحاشية



118

القول ليس بواجب حتى يبرء ذمته الآتي به وعلى الثالث فالثمرة باطلة من جهة ان النذر لا ينعقد سواء قلنا بوجوب الواجب الغيري او قلنا بعدم وجوبه وذلك لانه يشترط في النذر رجحان متعلقه ومتعلقه في المقام اعني الواجب الغيري غير راجح بالنسبة الى الواجب النفسي وذلك حيث ان الكلي اذا كان له فردان احدهما مرجوح بمعنى كونه اقل ثوابا بالنسبة الى الاخر فلا يجوز في مقام النذر اختيار الفرد المرجوح ولو لم يكن في مقام الابتداء اى النذر كما ذكره المحقق القمي ره في قوانين الاثنى عشر وغيره حيث قال والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر وأما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في المكان المذكور فينعقد ووجه الفرق بينهما ان الناذر في غير المبتدأة انما يجب في الصلوة الواجبة او نوافلها لانه كان له داع باتيانه في اول الامر قبل النذر بسبب النذر ويوطن النفس على اتيان الصلوة الواجبة او النافلة لان اختياره الفرد المرجوح وعلى الرابع فقد يقال بصحة الثمرة من جهة ان في متعلق النذر رجحان على القول بوجوب المقدمة فينعقد النذر وعلى القول بعدم وجوبها فليس فيه رجحان حتى ينعقد النذر ولكن التحقيق ان الثمرة باطلة اذ على القول بعدم وجوبها ففيه ايضا رجحان من جهة ان الرجحان غير منحصر في كونه واجبا او مستحبا بل الرجحان ثابت ولو لم يكن واجبا ولا مستحبا اذ الرجحان اعم من ان يكون لامر الدين او الدنيا ومنها صحة نية القربة بها على القول بوجوبها وعدم صحتها على القول بعدم وجوبها وفيه ما مر من عدم صحة نية التقرب بالمقدمة مط سواء قيل بوجوبها او قيل بعدم وجوبها ومنها ترتب الثواب على فعل المقدمات والعقاب على تركها على القول بوجوبها وعدم ترتب الثواب والعقاب على فعلها وتركها على القول بعدم وجوبها ولكن هذه الثمرة ايضا باطلة من جهة ما عرفته آنفا من ان العقاب غير مترتب على تركها وانما هو واحد يترتب على ترك ذي المقدمة وكذا الثواب ~~والعقاب~~ والمدح فلم ايضا من انها مثل العقاب غير مترتبين على فعلها ولكن قد ذكرنا سابقا انه قد ثبت استحقاق الثواب الشرعي على فعلها من جهة انه راجع تحت الاخبار الدالة على التسامح في ادلة السنن كما حكى المحقق القمي التزام الثواب على فعلها حكي عن بعض المحققين ونقله عن الغزالي ثم قال ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه تحول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال بانه راجع تحت الخبر العام من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب او تيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه ثم انه رحمه الله امر بالتامل ووجه الامر بالتامل على ما يستفاد من حاشيته على قوانين من المصنف هو ان الاستحباب الثابت من اخبار من بلغ خارج عن المستحب المصطلح لاشتمالها على الاخبار ~~من المستحب المصطلح لكونه~~ ... هنا خارج عن المستحب المصطلح لدخوله فتدليس الاحكام او تشريعه ووجه الملازمة على ما حكي عن حاشيته ايضا ان المستحب ينقسم الى الظاهري والواقعي وفيه انه بناء على هذا الايراد لزم تدليس الاحكام بل يلزم تعطيله اذ الاحكام المجعولة كلها منقسمة الى الظاهري والواقعي ولكن وجه الامر بالتامل على ما يستفاد من كلمات بعض المحققين من تلامذة الشيخ الاستاد ره ان استحباب المقدمة على معنى ترتب الثواب على فعلها فقط بدون ترتب العقاب على تركها مع عدم جواز تركها مستلزم لتدليس الاحكام او تشريعها ووجه لزوم ذلك ان مقدمة

ومن هذا القبيل ما لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه كالحمام ح

ما ايضا ح

فعلى القولين ينعقد النذر ح فاذن كانت الثمرة باطلة ح

يعني ان للناذر ح الذى به يحصل قوة الداعي على اتيان المنذور موجبا لعدم انعقاد النذر الذى يشترط فيه الرجحان كخلاف النذر في الصلوة المبتدأة فان الناذر فيها قبل النذر ليس من له النداء على اتيان ماهية المنذور حتى يكون اختياره المرجوح متعلقا للنذر موجبا لعدم انعقاده بل الناذر في الابتداء قصد اتيان الفرد الذى هو من مورد النذر كما او نذر في الابتداء ايقاع ركعتين مبتدأة في ح والاخير مرجوح باعتبار الكلي من الصلوة الموجودة فيه اذا عرفت ذلك ح فما عدم انعقاد النذر في القسم الاول هو ان الفرد المرجوح موجود في المقام اذ فيما نحن فيه بعد اتيان الواجب الغيري كان له الداعي على اتيان ماهية الواجب ح ليعني فتدبر ح ح

الواجب اما مقدمة فعلية او مقدمة تركية بمعنى تركها مقدمة للواجب فان كانت فعلية فعلها [illegible] مطلوب بالطلب الذي يثاب على موافقته ولا يعاقب على مخالفته اذ المفروض انه مما يترتب الثواب على فعله ولا يترتب العقاب على تركه وهذا قسم ثالث اخر لا واجب مصطلح ولا مستحب مصطلح وان كان شبيها بهما وشبيه شباهته بالوجوب المصطلح فلمشاركته اياه في فصل الوجوب وهو حتمية طلبه وعدم جواز تركه واما انه ليس بوجوب مصطلح فلانتفاء ما هو من لوازم الوجوب فيه وهو ترتب الذم والعقاب على مخالفته وتركه واما شباهته بالاستحباب المصطلح فلمشاركته اياه فيما هو من لوازم الاستحباب وهو عدم ترتب الذم والعقاب على تركه مع ترتب المدح والثواب على فعله واما انه ليس باستحباب فلانتفاء فصل الاستحباب فيه وهو عدم حتمية طلبه وجواز تركه فيكون واسطة بين الوجوب والاستحباب وان كانت تركية فتركها مطلوب بالطلب الحتمي الذي يثاب على موافقته ولا يعاقب على مخالفته وهذا يشبه بالحرمة لمشاركته اياها في حتمية الطلب وعدم جواز الفعل وليس بحرمة لانتفاء ما هو من لوازم الحرمة اعني ترتب الذم والعقاب على الفعل وشبيه بالكراهة فيما هو من لوازمها وهو عدم ترتب الذم والعقاب على الفعل مع ترتب المدح والثواب على الترك وليس بكراهة حقيقة لانتفاء فصل الكراهة عنه وهو عدم حتمية طلب الترك فيكون واسطة بين الحرمة والكراهة فصارت الاحكام الشرعية سبعة الوجوب والاستحباب والواسطة بينهما والحرمة والكراهة والواسطة بينهما والاباحة بل اذا اضيف الطلب المفروض الى كل واحدة من المقدمة الفعلية والتركية وان اضيف الى جنس المقدمة فعلية كانت او تركية فلازمه تدين الاحكام وهذا هو السر في وجه تردده لزوم تثليث الاحكام او تسبيعها او يقال ان الامر بالتامل اشارة الى ان الثابت من اخبار التسامح هو استحباب الشيء نفسه لا تخيرنا او يقال انه اشارة الى ان مجرى اخبار التسامح انما هو فيما يحتمل فيه استحباب المقدمة مجردا عن القول بوجوبها بناء على فرض الثمرة لانها مما يقطع فيه الاستحباب وعدمه المقدمة على القول بوجوبها

والرابع ان ومنه عدم جواز تعلق الاجارة بالمقدمات واخذ الاجرة عليها على القول بوجوبها الاجرة على الواجب كغيره من الافعال التي يجب على المكلف الاقدام عليها مجانا اذ المقرر حرمة اخذ الاجرة على الواجب بخلاف ما لو كانت غير واجبة اذ لا مانع من تعلق الاجارة بها فيصح العقد ويستحق العقد يستحق الاجرة المعينة بازائها فعلى هذا لو حصلت له الاستطاعة الشرعية جاز له ان يوجر نفسه لقطع المسافة عن غيره ثم اذا بلغ الميقات استاجر غيره لاداء افعال الحج من الميقات والى بنفس الافعال عن نفسه بناء على الثاني بخلاف الاول الى غير ذلك من الفروض وقد اجيب عن هذه الثمرة بوجوه الاول ما ياتي الى الشيخ من ان ما لا يجوز الاستيجار عليه من الواجبات هو ما يكون الاتيان به واجبا على المكلف في نفسه لا على الواجبات الغيرية المطلوبة فيها افعال الغير فان المقصود هناك حصول ذلك الغير وانما يراد المقدمة من جهة كونها موصلة الى الواجب وحاصل الجواب ان ما دل على عدم اخذ الاجرة على الواجبات فانما يدل على عدم اخذها على الواجبات النفسية واما الواجبات الغيرية فيجوز اخذ الاجرة عليها ثم انه لا وفيه ما لا يخفى من انه دعوى بلا دليل لان الدليل



الدليل الدال على عدم جواز وقوع الاجارة على الواجبات اعم لا يفرق بين النفسية والغيرية مضافا الى ان الفروض التي ذكرها في ذيل الثمرة بعضها كمثال المستطيع الذي اجر نفسه لقطع المسافة يكون من وقوع الاجارة على الواجب الغيري [illegible] ولما علم ضعف هذا الجواب الذي ذكره صاحب الحاشية عن الثمرة امر رحمه الله بالتامل في ذيل الجواب الثاني ما عن بعض الاجلة من ان هذه ثمرة فقهية اذ الثمرة بين القولين انما تكون في الحكم الشرعي اعني حرمة اخذ الاجارة عليها وعدم حرمته لا انها ثمرة اصولية يبحث فيها عن احوال الدليل من الحجية واللاحجية والذي ينفع في المقام انما هو ثمرة اصولية وفيه انه لا يلزم في الضعف اذ الثمرة الفقهية ايضا ثمرة يعتنى بها في العلم الثالث ما هو مستند الى الشيخ الاستاد طاب ثراه من ان المبنى اعني حرمة وقوع الاجارة على الواجبات ممنوع عندنا كما عليه المحققون ولكن عدم جواز الاجارة عليها يكون لاجل فقد ان شرائط الاجارة اذ من شرائطها ان لا يكون العمل مستحقا للغير وقابلا للتسليم فالواجب مع كونه واجبا يكون متعينا ومستحقا عليه اتيانه للغير ولا يجوز اخذ الاجرة على اتيانه للاخر اذ العمل يكون مستحقا عليه للغير وغير قابل للتسليم للاخر والاجارة على الواجب غير منفك عن فقدان شرائط الاجارة ولولا ذلك فلا مانع من وقوع الاجارة على الواجبات وفيه انه يكفي في صحة الثمرة ذهاب بعض الى تسليم صحة المبنى فضلا عن ذهاب المشهور الى صحته بل قد ادعى الاجماع على عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات الرابع ما حكي عن صاحب الجواهر من ان اطلاق دليل الواجب يقتضي جواز اخذ الاجرة عليه لان قوله الاكرام واجب مثلا مطلق يدل على اتيان الغرب سواء اخذ الاجرة عليه على الغرب الواجب او لا ياخذ الاجرة عليه الا ان يدل الدليل من الخارج على ان الواجب مجاني بان دل الدليل على مجانيته وحاصله منع المبنى نظرا الى اطلاق دليل الواجب الا اذا دل الدليل على مجانيته فيمنع المبنى لجواز اخذ الاجرة على المقدمات سواء قلنا بوجوبها او قلنا بعدم وجوبها وفيه اولا منع المبنى كيف وقد استند عدم جواز اخذ الاجرة عليها بل الاجماع قائم عليه اذا كان الواجب عينيا وتعيينيا والحاصل ان القوم وان اختلفوا في المبنى حيثما كان الواجب كفائيا او تخييريا واما اذا كان عينيا وتعيينيا فقد اطبقوا على عدم جواز وقوع الاجارة عليه ولا ريب ان المقدمات التي نتكلم فيها من قبيل العيني التعييني وثانيا سلمنا ان اطلاق الدليل يقتضي جواز اخذ الاجرة عليها الا ان دليل الواجب الدليل الدال على وجوب الواجب يمنع جواز اخذ الاجرة عليها اذ وجوبه عينا وتعيينا يقتضي ان يكون العمل مستحقا للغير غير قابل للتسليم للاخر وحاصله ان اطلاق مادة الواجب وان اقتضى جواز الاجارة عليها الا ان وجوب الواجب يمنع ذلك وثالثا ان المبنى وان كان فاسدا عند المحققين الا انه صحيح عند المشهور فبناء على مذهب المشهور فالثمرة صحيحة الى من [illegible] المحققين من عدم المنافاة بين القول بوجوب المقدمة وجواز اخذ الاجرة عليها وذلك لان الكلام فيه هو الكلام الذي قد ذكر في جواز وقوع الاجارة على الصناعات الواجبة لحفظ نظام العالم [illegible]

في بعض الموارد كموارد العبادات وغيره كموارد الاجير الذي اجر نفسه نائبا عن غيره المستاجر الاول [illegible] في ذلك المورد

عن ثمرات مقدمة الواجب

والزرع وغير ذلك وهو ان العنوان الاولي والثانوي اذا اتصادقا في فعل واحد شخصي كتصادق العنوان الاولي الزرع وعنوانه الثانوي كعنوان حفظ النظام فيه جاز ان يتصادق بين العنوان فيعلم بان ذلك الفعل الخاص بالوجوب يكون من جملة عنوانه الثانوي ووقوع الاجارة عليه يكون من جملة عنوانه الاولي كما انه ذكر ان هذا التوجيه في دفع الاشكال ووقوع الاجارة على الصناعات الواجبة نحو الحج في المقام ان يقال انه اجتمع في الواجبات الغيرية كنصب السلم وقطع المسافة للسير الى الحج وهكذا عنوانان اولي وهو مفاد نصب السلم وقطع المسافة الذين امران يقع بها غيرنا وثانوي وهو كونه مقدمة فيتعدد جهة فيكون جوازه ووقوع الاجارة عليه من جملة عنوانه الاولي الذي ليس الا كذا ان اتصافه بالوجوب من جملة عنوانه الثانوي فعلى هذا الجواز اخذ الاجرة عليه بعنوانه الاولي مطلقا سواء قلنا بوجوب المقدمة او قلنا بعدم وجوبها فلا ثمرة في بين القولين فيه

ومنها ما حكي عن المحقق البهبهاني من انه يجتمع فيها ~~الواجب والحرام~~ على الامر والنهي حيثما اجتمعت مع الحرام على القول بوجوبها والتحقيق عدم جواز اجتماعهما واما على القول بعدم وجوبها فلا يلزم ذلك حيثما اجتمع مع الحرام كالركوب على الدابة الغصبية للسير الى الحج وفيه ما لا يخفى كما اورد عليه المحقق القمي وصاحب الحاشية في كتابيهما وملخص الايراد عليه انه ان اراد من عدم جواز اجتماعها مع الحرام على القول بوجوبها عدم جواز اجتماع ذات المقدمة مع الحرام فبطلانه ظاهر حيث انها تجتمع معه كما في الركوب على الدابة الغصبية وان اراد منه عدم جواز اجتماعها مع الحرام بعنوان كونها واجبا غيريا كما انه هو المراد من كلامه فهذا لا فائدة فيه في ذلك بحيث انه يصير ثمرة المسئلة لان عدم جواز اجتماعها مع الحرام لا يقتضي عدم حصول المقصود وهو التوصل الى ذي المقدمة حيثما اجتمعت مع الحرام اذ المفروض ان وجوب المقدمة غيريا للتوصل الى الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام واما اذا كانت المقدمة عبادة في نفسها كالوضوء والغسل فلا ريب في عدم جواز اجتماعها مع الحرام وان قلنا بعدم وجوب المقدمة لعدم حصول العبادة وقصد القربة بالمقدمة المحرمة مطلقا

ومنها لزوم ترتب الفسق على ترك المقدمات بحيث يفضي الى صدق الاصرار على الصغيرة المتفرع على الاكثار ارتكاب الصغيرة ان قيل بوجوبها اذ ما من واجب غيري الا وله مقدمات كثيرة ولو بتعدد الخطوات كما في السير الى الحج او بتعدد الدرج كما في ذهاب السلم فبترك المقدمة ولو كانت واحدة يلزم ترك المقدمات الكثيرة التي يتحقق بتركها على الاكثار الذي يتفرع عليه الاصرار على الصغيرة والاصرار مثل الكبيرة موجب لترتب الفسق بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها اذ لا عصيان في الاتي فيها فان كان صغيرة لم يكن هنا القول بوجوبها الاكثار الذي يتفرع عليه الاصرار على الصغيرة وفيه اولا انه يلزم بناء على هذا بطلان تقسيم المعصية الى الصغيرة والكبيرة اذ ما من واجب غيري الا وانه فسق اصلا وان تكثرت مقدماتها الا بالاصرار التي غير موجبة لترتب الفسق الا بالاصرار على الصغيرة الا انه يتحقق في تركه الاكثار الموجب للاصرار فالواجب وان كان صغيرة يصدق في تركه الاصرار فان قلت ان هذا التقسيم انما يكون في المحرمات فلم يبق هنا صغيرة لا يترتب عليها الفسق الا الاصرار الموجب لترتب الفسق قلت ان اطلاق كلامهم يابى من ذلك بل انه يدل على جهة التعميم من غير فرق بين الواجبات والمحرمات وثانيا ان الاصرار

التصادف

واللازم باطل والملزوم اعني الثمرة مثله مد ظله

ان الاصرار انما يكون موجبا لترتب الفسق من جهة عدم المبالاة فاعله في الدين وليس في ترك الواجب الغيري وان كان كثيرا الكشف عن عدم المبالاة في الدين فلا يلزم في تركها ترتب الفسق وان قلنا بوجوبها ومنها ما في القوانين من لزوم اجتماع الامر والنهي بالنسبة الى الفرد الخاص المحرم على القول بوجوبها وهذا يكون بناء على ان الفرد مقدمة للكلي المامور به بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوبها فانه يصح اتيان المامور به اذ الامر حقيقة تعلق على الطبيعة الكلية غاية ما في الباب انه اجتمع مع الفرد المحرم اجتماعا موردا وحاصل الثمرة ان الامر اذا تعلق على الطبيعة الكلية التي لها افراد متعددة وقلنا ان الفرد مقدمة لها كان اتيان المامور به في ضمنها لا لزوم اجتماع الامر والنهي على القول بوجوبها فصحة المامور به وعدم صحة المامور به في مبني على القول بالجواز وعدم الجواز في مسئلة اجتماع الامر والنهي ومثاله ما اذا اغتسل ارتماسا في نهار رمضان وهو صائم حيث ان للغسل فردين ارتماسي وترتيبي واما اذا قلنا بعدم وجوبها فيصح الغسل ارتماسا في نهار رمضان من غير ان يلزم فيه اجتماع الامر والنهي اذ الامر حينئذ متعلق على الفرد حتى يلزم ذلك وانما تعلق على الكلي وقد اجتمع موردا مع الفرد المحرم هذا ما في القوانين وقد سبقه العلامة في ذكر هذه الثمرة الا انه فرضها في الجزء لا في الفرد حيث انه جعل من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب من الصلوة فلا يجوز ان يكون منهيا عنه على ما حكى عنه المحقق القمي في قوانينه فصحة الصلوة وعدم صحتها في الدار المغصوبة مبني على جواز اجتماع الامر والنهي واما على القول بعدم وجوبها فالصلوة فيها صحيحة وان قلنا بعدم وجوب المقدمة اذ اجتماع الامر والنهي فيها امر واجتماعهما الامري غير صحيح بالاتفاق اقول ان هذا الجواب مع ارتباطه بخصوص ما فرضه العلامة حيث ان الامر بالكل امر بالجزء جزما ولا كذلك الامر بالكلي فانه ليس امرا بالفرد الا بناء على المقدمة كما هو مذهب المحقق القمي مردود بان المفروض عدم انحصار الجزء في الجزء المنهي عنه لوجود المندوحة باتيان الصلوة في غير ذلك الجزء المنهي عنه فيتعين وجود المندوحة كيف يكون اجتماعهما اجتماعا آمريا في فرض الانحصار الجزء المنهي عنه يكون الامر بالصلوة ساقطا والتحقيق في الجواب عن الثمرة على ما فرضه المحقق القمي هو ان يقال انه لا فرق في بين القولين في لزوم اجتماع الامر والنهي وعدم لزوم ذلك بل اجتماعهما اما يلزم على القولين او لا يلزم كذلك وذلك لان الامر بالواجب نفسه كما تعلق بالواجب الكلي لا بالواجب الجزئي الخارجي فكذلك الامر بالمقدمة مع عدم الانحصار فانه قد تعلق بالمقدمة الكلي القدر المشترك اعني احد الافراد بدلا لا بالمقدمة الجزئي بان يقال ان الامر بنصب السلم مثلا قد تعلق بكليه لا بالجزئي منه كنصبه من زيد مثلا فان الامر بالكلي اما ان يكون مسريا الى افراده او لا يكون مسريا اليها كما زعمه الفاضل القمي فعلى الاول يلزم اجتماع الامر والنهي وان قلنا بعدم وجوب المقدمة اذ على هذا القول يكون الامر بالطبيعة ذي المقدمة الواجب مسريا الى هذا الفرد الخاص المنهي عنه فيكون الامر بالكلي كالامر بالصلوة مثلا منطبقا على هذا الفرد الخاص اعني الصلوة في الدار المغصوبة ومن جهة انطباقه على هذا الفرد المنهي عنه

كشفه عن عدم المبالاة

فقلنا انه حرم في الفرد المحرم

محرمة وغير محرمة

على القول بوجوبها

فكان الامر بالجزء والنهي عنه وهو قبيح

والمكلف اختار المقدمة المحرمة بسوء اختياره

كما هو المفروض

في الفرد الخاص

فالمقدمة لحصول الامر بالطبيعة انما يكون احد افراد نصب السلم كلية ارادة له به لا بخصوص نصبه من زيد لعدم صدق تعريف المقدمة عليه لانه لا يلزم من عدمه عدم الامر بالطبيعة كما لا يخفى

يجتمع فيه ارى هذا الفرد الامر والنهي واما على القول بوجوبها فهو اجتماع الامر والنهي فيه اذ الامر
بالمقدمة الكلية قد يسري الى هذا الفرد المنهي عنه فيجتمع فيه النهي والامر المقدمي وعلى الثاني وان لم
يجتمع في هذا الفرد الخاص المنهي عنه الامر والنهي من جهة ان الامر ورد على الطبيعة الكلية و
المفروض انه غير مسري الى الافراد فيجتمع الامر بالكلي مورد مع الفرد المنهي عنه وليس هذا
من اجتماع الامر والنهي في شيء سواء قلنا بوجوب المقدمة او قلنا بعدم وجوبها الا انه
يمكن انه اجتمع فيه الامر والنهي على الثاني ايضا من جهة اتحاد الكلي مع الفرد في الخارج
يعني ان الامر وان ورد على الطبيعة الكلية غير مسرية الى الافراد والفرد الخاص المنهي عنه وان
لم يكن مقدمة لها الا ان هذا الفرد الخاص اعني الصلوة في الدار المغصوبة مثلا يكون متحدا
مع الكلي المامور به اعني الصلوة في الوجود يعني جهة اتحاده معه يقال انه اجتمع فيه الامر والنهي
فثبت ان صحة الصلوة وعدم صحتها في الدار المغصوبة على التقديرين اي على تقدير ان يكون الكلي
مسريا الى الافراد او لا يكون مسريا اليها مبنية على جواز اجتماع الامر والنهي وعدم جواز اجتماعهما
سواء قلنا بوجوب المقدمة او بعدم وجوبها فاذن لا ثمرة بين القولين ومنه عدم صحة فعل
الضد الذي كان تركه مقدمة لفعل الواجب المضيق على القول بوجوبها كعدم صحة فعل الصلوة
التي كان تركها مقدمة لفعل الازالة وصحته على القول بعدم وجوبها وفيه ان الضد ان كان
عباديا كالصلوة ونحوها ففعله غير صحيح مط سواء قلنا بوجوبها او بعدم وجوب
لانه يكفي في بطلان فعل الضد العبادي كون تركه مقدمة ولابدية في فعل الواجب
ولا حاجة الى القول بكونه واجبا والى صلى انه وان لم نقل بوجوب المقدمة الا ان كون تركه
الضد لما كان لابدية في فعل الواجب كان هذا كافيا في قبح فعل الضد وفساده
لو كان عباديا ولا حاجة الى الحكم بوجوب ترك الضد واما ان كان غير عبادي كالمعاملات
كخياطة الثوب في وقت الازالة ففعله جايز مط سواء قلنا بوجوبها او بعدم وجوبها لان غاية
القول بوجوبها هو ان يكون فعل الضد حراما غيريا من جهة ان تركه مقدمة لفعل الواجب
ومن البين ان حرمته لا يقتضي فساده اذا كان غير عبادي اذ النهي في المعاملات لا يقتضي
الفساد في حد ذاته اللهم الا ان يكون من باب الظهور العرفي متولدا منه النهي الارشادي
الذي يراد منه الفساد والمعاملة حتى كان الشارع صرح بفساد هذه المعاملة المنهية عنها ارشادا
ولكن هذا الظهور العرفي انما هو مسلم في النهي الاصلي واما النهي الغيري فليس فيه ظهور
عرفي على الفساد ومنه وجوب الاتمام في السفر الذي كان مستلزما لترك الواجب الذي وجب عليه
القول بوجوبها وعدم وجوبه بل وجوب القصر فيه على القول بعدم وجوبها وذلك لان ترك المسافرة
فيه مقدمة لاداء الواجب فح ان قلنا بوجوب المقدمة كان مسافرته حراما لكونه مفوتا للواجب
فاذا كان سفره حراما فيجب عليه الاتمام في سفره وان قلنا بعدم وجوبها فلم يكن سفره حراما لان
ترك مسافرته وان كان مقدمة لاداء الواجب الا ان المقدمة لما لم تكن واجبة فلم يكن سفره حراما غيريا فلا حج
بل يكون مباحا فح يجب عليه القصر في سفره ومثاله ما لو سافر في حال وجوب الجهاد عليه او حال وجوب
الصلوة العيد او الجمعة عليه وهكذا اقامة الجهاد او الصلوة موقوفة على ترك المسافرة هذا ولكن التحقيق
الرد على هذه الثمرة هو ان يقال ان السفر الحرام تارة يكون حراما لاجل ان غايته حرام كما اذا سافر

غاية ما في الباب انه قد اجتمع ح ح

التي تكون ح

في الخارج ح

وهكذا الجواب عن الثمرة على ما في الحاشية اذ الامر بالكلي يسري الى الامر بالجزء فيجتمع فيه الامر والنهي وان لم نقل بوجوبها ح ح ح

اذ فعلها حرام غير صحيح ح

حينئذ [illegible] عليها ح

١٣٠



[illegible]

سافر وهو في سفره قتل مؤمن او هتك عرضه او نهب ماله او قصد في سفره تشييع جاير او نحو ذلك واخرى يكون لاجل ان
نفس مسافرته حرام كما اذا سافر مع نهي الوالدين عنه وثالثا يكون لاجل ان سفره مستلزما للحرام والامثلة كثيرة
ولا خلاف بل الاجماع قائم على وجوب الاتمام في القسم الاول واما في الثاني ففي وجوب الاتمام فيه خلاف
يسير والاشهر على وجوب الاتمام فيه ايضا واما القسم الثالث ففيه خلاف عظيم والاحوط الجمع بين القصر
والاتمام فعلى هذا فما نحن فيه لما كان من القسم الاخير ففيه خلاف في وجوب الاتمام او وجوب القصر
سواء قلنا بوجوب المقدمة او قلنا بعدم وجوبها بمعنى ان من قال بوجوب الاتمام في السفر المستلزم للحرام
قال به وان لم يقل بوجوب المقدمة ومن قال بوجوب القصر فيه قال به وان يقال بوجوب المقدمة
فيختلف وبالجملة فليس للقول بوجوب المقدمة مدخل في وجوب الاتمام فيما نحن فيه بل وجوب الاتمام
فيه محل للخلاف سواء قلنا بوجوبها او قلنا بعدم وجوبها فاذن بطل الثمرة بين القولين هذا
في ثمرة المسئلة واما الثالث ففي تاسيس الاصل في هذه المسئلة على ان الاصل هل يقتضي وجوبها او
عدم وجوبها او لا اصل في البين وقبل الشروع لا بد ان يعلم ان تاسيس الاصل في هذه المسئلة ليس هو
تاسيسه في مسئلة الشك في وجوب الاجزاء والشرايط اذ الاصل في تلك المسئلة انما يكون في احراز الصغرى
بمعنى ان الاصل فيها انما يكون في احراز اصل المقدمة والجزئية بخلافه في هذه المسئلة فانه فيها هو لبيان حكم
المقدمة بعد احراز المقدمة اذا عرفت هذا فنقول ان الاصل الجاري هنا اما البرائة او اصل العدم و
اما اصل البرائة فهو وان اقتضى نفي وجوبها فيكون موافقا للقول بعدم وجوبها الا انه ان لوحظ
بالنسبة الى اصل العقاب المترتب على تركها على فرض وجوبها كما هو شان البرائة فهو غير جار في المقام لان جريانه
فيه انما يكون في فرض ثبوت العقاب على تركها وراء العقاب المترتب على ترك ذيها حتى يكون في مقام
الشك منفيا باصل البرائة ولكنه غير ثابت لما مر سابقا من ان تعدد العقاب ليس مما قال احد وان لوحظ
بالنسبة الى استناد العقاب الواحد المترتب على ترك ذيها الى تركها بان يقال على فرض وجوبها يكون العقاب الواحد
المترتب على ترك ذيها مستندا الى تركها فاصل البرائة في مقام الشك ينفي استناده الى تركها فهو مما لا ثمرة له
بعد ما كان العقاب واحدا متيقنا ثبوته وترتبه على ترك ذيها واما ان لوحظ بالنسبة الى وقت
العقاب الواحد المترتب على ترك ذيها بان يشك في ان وقته هل يكون عند تركها او عند ترك ذيها بمعنى عند تركها
لا يترتب عليه العقاب لا ترتبه عليه موقوف على المضي وقت ترك ذيها كما في ترك مقدمات الحج وعلى هذا
يقال ان الاصل عدم كون وقت العقاب وقت ترك المقدمة بل يكون وقته وقت ترك ذيها فهو وان
هذا الاصل الى اصالة تاخر الحادث لكونه بمعنى ان الاصل تاخره الى وقت ترك ذيها فهو
كان جاريا في المقام الا انه ليس له ثمرة عملية واما اصل العدم بالنسبة الى وجوبها فهو
ايضا مما لا فائدة في جريانه في المقام وذلك لا لما يورد عليه من ان المتيقن عدم وجوبها
ليس له حالة سابقة اذ ليس من الان يقطع فيه بعدم وجوبها بعد ما وجدت
حيث انه كلما وجدت يشك في وجوبها لانه مدفوع بان المستصحب فيه هو العدم الازلي اي الاصل
عدم وجوبها الازلي حيث يقطع بان في الازل لا مقدمة ولا وجوبها فان قلت ما معنى
لا يستصحب العدم الازلي مع تغير موضوعه تغييرا فاحشا بوجوب ذيها قلت ان هذه التغيرات
انما تكون مضرة بحال الاستصحاب لو كان المستصحب فيه هو العدم الحادث كاصالة عدم التذكية و
نحوها واما اذا كان المستصحب هو العدم الازلي فهو باق على حاله فلا يضر بحاله هذه التغيرات
بل لانه لا من انه ايضا مما ليس له ثمرة لا اثر حينئذ كان المراد من اصل العدم هو الاصل الشرعي الذي
اعتبر من باب لا تنقض كما عليه الشيخ الاستاد وجماعة من المحققين لانا قد اثبتنا في محله ان

فيه ح

المترتب ح

اصل العدم غير جار بالنسبة الى الوجوب النفسي حيث لا اثر له وهكذا بالنسبة الى الوجوب الغيري
واما اذا اعتبر من باب الامارة والظن العقلائي على ان يكون بناء العقلاء على اعتباره فيثمر
في جريانه ايضا من وجود الثمرة والا فلا فائدة في جريانه وان اعتبر من باب الظن فعلى هذا التحرير
فاصل العدم الذي اعتبر من باب الظن والامارة قد يكون جاريا بالنسبة الى ما اذا شك في اصل
وجوب ذي المقدمة لانه يتصور له ثمرة التعاضد كما اذا تعارض الدليل الدال على وجوبه بما دل على
عدم وجوبه بان دل خبر على وجوب ذي المقدمة نفيا والخبر الاخر دل على عدم وجوبه ويكونان
متعارضين ولكن الخبر الثاني مرجح بمعاضدته باصالة عدم وجوبه واما بالنسبة الى ما اذا شك
في وجوب المقدمة غيريا فهو غير جار فيه لعدم تصور ثمرة التعاضد فيه وذلك لان
التعاضد المتصور فيه انما يكون فيما اذا شك لم يجر فيه اصل وجوب ذي المقدمة ولكان الدليل
الدال على عدم وجوبه بعد تعارضه بما دل على وجوبه متعاضدا باصالة عدم وجوب مقدمته غيريا
واما اذا اجري فيه اصل وجوبه ولكان الشك في وجوب المقدمة فيكون التعارض بين الدليل
الدال على وجوبها والدليل الدال على عدم وجوبها فلا يتعقل حصول التعاضد باصالة عدم وجوبها
هنا جزما لان ثبوت وجوبها وعدم وجوبها امر عقلي فلا بد من قيام دليل قطعي على وجوبها او على
عدم وجوبها فاذن لا معنى لاثبات عدم وجوبها بمعاضدة ما دل عليه باصالة عدم وجوبها مع ان
التعاضد ظني فثمرة التعاضد فيه انما يكون متصورة في خصوص الصورة التي لم يجر فيها وجوب اصل
ذي المقدمة ولكنها غير حاصلة في هذه الصورة ايضا لان اصالة عدم وجوب المقدمة
مسببي بالنسبة الى اصالة عدم وجوب ذيها اذ الشك في وجوبها مسبب عن الشك في وجوب ذيها
فالتعاضد حاصل بالاصل السببي ومع التعاضد به لا تعاضد بالاصل المسببي لعدم جريان الاصل
المسببي مع جريان الاصل السببي فظهر ان ثمرة التعاضد غير حاصلة باصالة عدم وجوبها غيريا سواء
فرض صورة احراز وجوب ذيها او فرض صورة عدم احراز وجوبه فلا يكون اصل العدم جاريا بالنسبة
الى وجوبها غيريا سواء اعتبر من باب التعبد او اعتبر من باب الظن والامارة هذا كله اذا لوحظ
اصل العدم بالنسبة الى وجوبها وارادتها اجمالا فقد عرفت انه غير جار فيه واما اذا لوحظ
بالنسبة الى الملازمة العقلية اي الى ملازمة وجوبه ووجوبها فيقال الاصل عدم الملازمة
وجوبه ووجوبها فيرد على جريانه فيها مضافا الى ان اصالة عدم الملازمة ليست لها حالة
سابقة ان الملازمة امر عقلي غير ثابتة بالاصل فلا بد من دليل قطعي على الملازمة او على
عدم الملازمة ودعوى ان اعتبار اليقين من السابق انما يكون اذا كان هو الاستصحاب العدم
واما اذا كان دليلا مستقلا فلا يعتبر فيه حالة سابقة مدفوعة بان هذه الدعوى كانت
مما لم يقل به احد لانهم اطبقوا على انه سواء كان استصحابا او دليلا مستقلا كان مما اعتبر فيه
اليقين في السابق واما اذا لوحظ بالنسبة الى الدلالة اي دلالة وجوبه على وجوبها فهذا اشارة
يكون المراد منه هو المعنى الذي ذكره المحقق القمي من ان الاصل عدم كون وجوبها مقصودا
بالافادة من وجوبه فان الاصل عدم الدلالة يكون بمعنى ان الاصل عدم القصد بالافادة فالاصل
وان كان جاريا في المقام الا انه غير صحيح لانه ليس له ثمرة عملية نظير اصالة عدم وجوبها او اخرى يكون
بمعنى الدلالة العرفية الوضعية بان يشك في ان وجوبها هل يكون جزءا لموضوع له اللفظ الدال على وجوب ذيها

على نحو الدلالة الالتزامية العرفية البينة



١٣١

وجوب ذيها على ان يكون وجوبها ماخوذا في وضع اللفظ للدلالة على وجوب ذيها او لا ويكون هذا نظير ما اذا
شك في ان اللفظ قد وضع للمطلق او للمقيد فيقال فيه ان الاصل عدم كون وجوبها جزءا للموضوع له اللفظ
الموضوع له انما يكون وجوبه فقط كما ان الاصل في الشك في المطلق والمقيد عدم الوضع للمقيد كما
ذكره جماعة من المحققين ولكنا لم نحرر جريان الاصل في المقام قد فصلنا مرارا ايضا ما اذا اعلم
القدر المشترك وكان الشك في الزائد وبين ما اذا لم يكن كذلك بان يكون وضع اللفظ للمقيد
في عرض الاخر المطلق بان يكونا متباينين في مقام وضع اللفظ فعلى الاول يجري اصالة عدم الوضع للزائد
دون الثاني لان اصالة عدم الوضع للمقيد معارض باصالة عدم الوضع للمطلق ولكن لا يبعد ان
يكون المقام من قبيل الاول لوجود القطع بكون اللفظ قد وضع لوجوب ذيها وانما الشك في
وضعه لوجوبها زائدا عليه فيجري فيه الاصل الا ان هذا الاصل ليس له ثمرة عملية فظهر ان الاصل
بجميع الملاحظات المذكورة غير جار في المقام اما لاجل انه غير جار في الامر العقلي كما اذا لوحظ
بالنسبة الى الملازمة او لاجل عدم وجود الثمرة هذا انما يكون بناء على بطلان ثمرات المسألة كما
اظهرنا لك في السابق واما مع تمحيصها او صحة بعضها فيجري فيه الاصل لوجود الثمرة هذا او من هنا ظهر
بطلان ما في الحاشية من اعترافه بجريان الاصل الذي تمسك به الخصم على عدم وجوبها فيه حيث
قال وانت خبير بان قضاء ان الاصل العدم وجوبها امر ظاهر وتكلم اورد عليه من جهة اخرى مذكورة في
حاشيته واما الرابع فهو ان الاقوال في المسألة بين مثبت وجوبها على الاطلاق ونافيه كذلك و
مفصل بين السبب وغيره وبين الشرط الشرعي وغيره وبالجملة فقبل الشروع فيها وفي ادلتها لا بد من التنبيه
الى الامرين اللذين قد استفيدا من عدم جريان الاصل في المقام واما الامر الاول ان الاصل لما
بطل جريانه في المقام كان اللازم على كل من المثبت والنافي اقامة الدليل على ما يدعيه لان المسألة
علمية عقلية والامر فيها راجع الى الوجدان فلا بد من ان يحكم الوجدان اما بوجوب المقدمة او
بعدم وجوبها وحينما حكم الوجدان بعدم وجوبها جزما فلا بد من قيام الدليل عليه
كما انه اذا حكم بوجوبها فلا بد من قيام الدليل عليه الا ان يتوقف الوجدان ولم يحكم
بشيء من الوجوب وعدمه فحينئذ ليس عليه من قيام الدليل على شيء منهما والحاصل ان الاصل غير جار
في المقام حتى يقال ان قول النافي غير محتاج الى قيام الدليل عليه بل انه يثبت من عدم الدليل
على قول المثبت لانه موافق للاصل مضافا الى ان النافي يدعي العلم على عدم وجوبها من حيث انه
الوجدان يحكم بذلك فلا بد من قيام الدليل عليه وقولكم ان عدم الدليل على الوجود دليل على
العدم انما يكون فيما اذا اثبت الحكم او الاحكام على الوجود فقط دون العدم اذ
لا بد من احراز الوجود ليترتب عليه الاحكام واما العدم فلا يعتبر فيه الاحراز بل عدم الدليل على الوجود
دليل على العدم واما اذا اثبت الحكم على كل واحد من الوجود والعدم فلا بد فيه من احراز كل واحد منهما
فليس عدم الدليل فيه دليلا على العدم واما الامر الثاني فهو ان التمسك بالايات والاخبار من الادلة
الظنية على اثبات وجوب المقدمة كما صدر من بعض الاجلاء فاسد لوجوه الاول ان وجوب المقدمة
امر راجع الى عقلي فهو غير ثابت بالادلة الظنية التي منها قوله فاعملوا وجوهكم الخ فلا معنى لقوله بانه
يثبت من تلك الادلة النقلية وجوبها شرعا فعدم القول بالفصل يثبت وجوبها على الاطلاق او غلط

في بيان الاقوال في المسألة

نظير

من هذا ما ذكره بعض اخر من ان هذه الادلة النقلية وان لم تفد القطع بوجوبها الا انها مفيدة للظن
بوجوبها لان وجوبها امر عقلي وجداني فلا بد من القطع بوجوبها او بعدم وجوبها فلا معنى للظن بوجوبها
الثاني ان محل النزاع هو اثبات وجوبها عقلا على معنى ان العقل يحكم ~~بالملازمة بين وجوبها ووجوبها~~
بالملازمة بين وجوبها ووجوب ذيها فاثبات وجوبها شرعا لم يثبت الملازمة حتى يكون داخلا في محل
النزاع الثالث ان هذه الادلة كقوله فاغسلوا وجوهكم الخ وغيره انما تثبت جزئية المقدمة بمعنى
مقدمية المقدمة واما حكم المقدمة اعني وجوبها فهي غير متعرضة له والكلام في اثبات حكمها لا
صغراها اذا عرفت ذلك فلنشرع في اقوال المسئلة وادلتها فنقول والاقوال فيها كثيرة والمشهور
على وجوبها كما ذكرنا اولا المشهور بوجوه الاول ما حكي عن المحقق الخونساري عن محققي الدواني
والطوسي عن نقد المحصل من ~~الوجدان والضرورة~~ ان الضرورة والوجدان قاضية على وجوبها
ولكن لا بمعنى لابد منها ولا بمعنى وجوبها الاصلي ولا التبعي ولا الارشادي ولا غير هذه المعاني مما هو
خارج عن معنى الوجوب المتنازع فيه بل بمعنى الارادة الاجمالية التي لو التفت الآمر اليها والى
مقدمتها لكان طالبا بالفعل وبمقدمته وحاصل الاستدلال ان الضرورة والوجدان قاضيان على
وجوبها بالمعنى المتنازع فيه اعني الارادة الاجمالية بين وجوب ذيها واورد عليه بانه لا مجال الا الاستدلال
الى حكم الوجدان بثبوت الملازمة بين طلب المقدمة طلبا امريا اجماليا وراء الطلب الارشادي
وبين طلب ذيها كان للمانع منع ذلك بان الوجدان انما لم يحكم بثبوت الملازمة بينهما بل يحكم بعدم الفرق
بين المقدمة وبين لازم الماهية كالاستدبار الملازم للاستقبال فكما ان طلب الملزوم كطلب
الاستقبال لا يدل على طلب اللازم اعني الاستدبار فكذلك ان طلب الشيء لا يدل على طلب مقدمته
امريا ثم ~~يفرق بينهما~~ يثبت الفرق بينهما في كون المقدمة لابد منها في تحصيل ذيها وفي كون طلبها
ارشاديا الى ان تركها مفضيا الى ترك ذيها الذي يوجب ترتب العقاب على المكلف التارك له
الا ان الوجدان لم يحكم بان هنا وراء المقدمية بمعنى الابدية وراء الطلب الارشادي
طلبها امريا اجماليا على ايجاد المقدمة بحيث لا يترتب على فعلها ثواب ولا على تركها عقاب ولعل
ادعاء المحققين لا ثبوت الوجدان على ذلك مبني على عدم تحقيقهم معنى الارشاد وبناء على ان الارشاد
عندهم لعله يكون عبارة عن مجرد الاخبار لا الطلب فيكون الطبعوا عبارة عن الاخبار بلزوم
الاطاعة فعلى هذا فالطلب عندهم لا يكون الا امريا دون الارشادي المفروض ان وجود الطلب
في الجملة بالنسبة الى المقدمة ضروري وانكاره مكابرة ولذا حكموا بان الوجدان يقضي بطلبها
امريا اجماليا ولكن طلبها في الحقيقة هو الطلب الارشادي والوجدان قاض بطلبها ارشاديا بناء
على ان الارشاد في التحقيق ليس هو الاخبار بل طلب على وفق العقل فحينئذ يصح ان يمنع المانع
ثبوت الوجدان على طلبها امريا اجماليا وراء طلبها ارشاديا ولذا كان صاحب المعالم
من المنكرين لوجوبها على الاطلاق بناء على انه ناف للدلالة الالتزامية العقلية ايضا حيث ان
المراد من الالتزامية المنفية في كلامه ان وجوب الشيء لا يدل باحد الدلالات الثلث على
وجوب مقدمته هو الالتزامية العقلية واما اذا كان المراد منها الالتزامية اللفظية الوضعية
كما هو احد محتملي كلامه فلا يعلم انه كان من المنكرين لوجوبها على الاطلاق لكونه غير ناف للالتزامية
العقلية ولكن ذيل كلامه قرينة على الاول حيث ان المانع يمنع الاستدلال بمنع الوجدان على طلبها

طلبها الاجمالي الامري هذا ولكن الانصاف انه ليس للمانع منع ذلك بل الوجدان يحكم بالملازمة
بين طلب الشيء وبين طلب مقدمته امريا وراء الطلب الارشادي بناء على ما هو التحقيق من ان
الارشاد طلب ليس باخبار والحاصل ان الوجدان يحكم بان في المقدمة طلبين ارشاديا وامريا
على ان الارشاد طلب لا الاخبار وذلك لان في طلبها مصلحتين احديهما عائدة الى المكلف المأمور
والاخرى عائدة الى الآمر اما الاولى فهي ان المكلف باتيانها لا يقع لعقوبة ترك المأمور به
كما انه يقع لعقوبتها بسبب تركها واما الثانية فهي ان اتيانها موجب لحصول غرض الآمر
باتيان المأمور به اضطرارا كما ان تركها موجب لنقض غرضه فطلب المقدمة باعتبار الاولى
اي باعتبار ان تركها موجب لوقوع المكلف في عقوبة ترك المأمور به طلب ارشادي
وباعتبار الثانية اي باعتبار ان تركها موجب لنقض غرض الآمر الذي يتعلق باتيان
المأمور به طلب آمري اجمالي فحينئذ يصح ان يحكم الوجدان بان في المقدمة طلب آمري اجمالي
وراء الارشادي ووراء اللابدية باعتبار الغرض العائد الى نفس الآمر وانكاره مكابرة
فليتأمل الثاني اتفاق العقلاء على الملازمة بين وجوبها ووجوب ذيها وهو دليل قطعي على وجوبها

الثالث ما حكي عن ابي الحسين البصري من انها لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف بذي المقدمة
لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا وكلاهما باطلان واجاب عنه صاحب المعالم
بانا نختار الشق الاول اعني بقاء التكليف به حين ترك مقدمته ومع ذلك لا يلزم التكليف
بالمحال اذ المقدور كيف يكون ممتنعا اذا المنفي جوابه واما قوله وتأثير الايجاب في القدرة
غير معقول فهو على ما ذكره السلطان جواب آخر عن الاستدلال سيأتي بيانه لا انه تتمة الجواب الاول
كما توهم صاحب الحاشية اقول وتوضيح جوابه الاول انا نقول من ان مراده من بقاء التكليف بالواجب
مع ترك مقدمته بقاء اثر التكليف به اعني العقاب لا ان المراد منه بقاء الخطاب به و
الحاصل ان المراد منه بقاء التكليف بالواجب حين ترك مقدمته عقابا لا خطابا اذ لا يمكن
يكون الخطاب باقيا مع ان طلبه حين امتناع حصوله سفه وعبث فالخطاب ~~...~~ غير متوجه
على اتيان الواجب مع امتناع حصوله بسبب ترك مقدمته لان توجهه عليه ح لغو بلا فائدة ويدل على
ان مراده منه هو بقائه عقابا لا خطابا قوله فيما بعد ان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم
وعلى هذا فيكون مراده من قوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا هو ان المقدور في ابتداء
زمان التكليف والخطاب به لا يكون ممتنعا في ذلك الزمان وان لزم قلب الماهية وهو محال
فاذا لم يكن ممتنعا في ذلك الآن فيصح بقاء العقاب وان صار ممتنعا وهما ذكرنا يظهر بطلان
ما علل به بعض لبقاء التكليف بالواجب حينئذ من الجواب عن الاستدلال من قوله ان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار وذلك لان المراد من بقاء التكليف على ما عرفته هو بقائه عقابا لا خطابا
اذ بقاء الخطاب سفه وعبث واما ذلك التعليل فانما يكون في مقام صحة توجه الخطاب لا بقاء
العقاب وذلك لان ذلك التعليل انما هو مما تمسك به العدلية في مقام رد الجبرية القائلين
بجواز التكليف بالممتنع الذاتي مقابل لجوازه بالممتنع بالعرض من حيث ان الافعال والتروك عندهم كلها
واجبات وممتنعات بالعرض اي بواسطة ارادات الناس ومع ذلك كان التكليف بها جائزا وهلا

وحاصل كلامه ان المكلف في جميع التكاليف [illegible] حال صدور الخطاب ان اراد الفعل كان الفعل واجبا بارادته وان اراد الترك كان ممتنعا عليه ويصح ذلك بجواز خطاب افعل او لا تفعل عليه سواء كان ذلك ممتنعا عليه ذاتا او عرضا

الممتنع الذاتي واورد عليهم العدلية بوجود الفارق بينهما حيث ان الممتنع بالعرض انما صار ممتنعا بسوء اختيار المكلف وهذا غير مناف لجواز التكليف وتوجه الخطاب عليهم اذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار في ابتدائه وزمان التكليف بخلاف الممتنع الذاتي فانه ليس كذلك ~~ومن الجهة ان الغلط بقولهم الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اعني في المقام~~ لكونه وحاصل ايرادهم على الجبرية هو ثبوت الفرق بين الممتنع الذاتي وبين الممتنع العرضي من حيث ان المكلف في ابتداء حدوث التكليف كان قادرا في اتيان ما ليس ممتنعا ذاتا بحيث كان له ان يفعل وله ان لا يفعل ولاجل هذا يصح في ذلك الحال اعني حال حدوث التكليف ان يتوجه عليه خطاب افعل وان صار ذلك الفعل ممتنعا عليه بارادته الترك بسوء اختياره اذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار من جهة الخطاب بخلاف الممتنع الذاتي فانه ليس المكلف فيه حال حدوث التكليف ممن كان له ان يفعله وان لا يفعله فلا يجوز له في ذلك الحال ان يتوجه عليه الخطاب والتكليف فعلى هذا ان ذلك التعليل فيما نحن بصدده توجه الخطاب حال حدوث التكليف وليس فيما نحن فيه توجه الخطاب بعد ما صار الفعل ممتنعا بالعرض كترك مقدمته وغير ذلك لقيام الضرورة على بطلانه عقلا ونقلا فيكون تعليل قولهم ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اجنبيا عن بقاء التكليف خطابا فكيف يجوز ان يستدل بقولهم هذا على مدعاه من بقاء التكليف خطابا مع ان بقائه كذلك فيما صار ممتنعا بالعرض محال غلط لم يقل به احد وقد وجه سلطان العلماء بقاء التكليف خطابا بعد تحقق امتناع ذي المقدمة بواسطة ترك مقدمته بان الخطابات الشرعية كلها ارشاديات على وجود المصلحة في الفعل والمفسدة في الترك ومن البين ان الخطاب بهذا المعنى باق وان تحقق الامتناع بهذا ولكنه ايضا فاسد اولا النقض بالممتنع الذاتي اذ الخطاب بمعنى الارشاد ثابت فيه والحال انه كغيره غير قائل ببقاء الخطاب فيه وثانيا بان الاوامر الشرعية ليست ارشاديات محضة بل فيها جهة المولوية ايضا وقد عرفت انها بهذه الجهة غير باقية بعد تحقق الامتناع لعدم ترتب الفائدة عليه لكونه سفها وعبثا وثالثا سلمنا انها ارشاديات محضة الا ان الامر الارشادي كالامر المولوي لا بد في ان يترتب عليه الفائدة والا كان سفها وعبثا اذ بعد صيرورة الواجب ممتنعا ليس الغرض حصول الواجب في الخارج حتى يكون الامر به امرا حقيقيا لامتناع حصوله في الخارج ولا ان الغرض من الامر به التعجيز حتى يكون الامر به تعجيزيا اذ التعجيز هنا انما يحصل بالامر بالواجب اولا قبل صيرورته ممتنعا فكيف كان لا فائدة ولا غرض في الامر به ارشادا بعد ما صار ممتنعا فافهم واما قول صاحب المعالم من ان تأثير الايجاب في القدرة غير معقول فهو على ما ذكره صاحب الحاشية من تتمة الجواب الاول عن الاستدلال ولكن الحق هو ما ذكره السلطان من انه جواب آخر عن الاستدلال بمعنى انه قلب الدليل على المستدل ونقضه بانه لو صح ما ذكرت لزم على تقدير الحكم بوجوب المقدمة ايضا بمعنى على تقدير وجوبها لو تركها المكلف عصيانا فيجب ان يبقى التكليف بذي المقدمة لزم التكليف بالمحال والالزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وهذا الجواب نقض اجمالي اذ الدليل قد نقض على تقدير وجوبها [illegible] لم يكن المستدل قائلا به وهذا يكشف عن بطلان احد مقدمات الدليل اجمالا لا تفصيلا حتى يكون نقضا تفصيليا ثم ان صاحب الحاشية اورد عليه بان تتمة الجواب الاول لا انه قلب

قلب الدليل على المستدل والا لا يتعين له في اللازم لامكان القول باختيار كل من الوجهين المذكورين والى حصل انه على تقدير وجوبها وتركها عصيانا ان قيل بعدم بقاء التكليف فيمتنع لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا على التقريب الذي ذكر في حاشيته وان قيل ببقائه فيمتنع ايضا لزوم ~~التكليف بالمحال~~ فلا مانع في من لزوم التكليف بالمحال في المقام فانه انما يقبح التكليف بالمحال ابتداء من قبل المكلف واما اذا كان من سوء اختيار المكلف وعصيانه فلا وحاصله ان عصيانه بترك المقدمة بناء على القول بوجوبها موجب لجواز التكليف بالمحال بالنسبة الى ذي المقدمة هذا حاصل ايراده عليه ولكن ما ذكرنا يعلم ان فيه نظرا بينا لانه لو قطع النظر عن مقدمية المقدمة فوجوبها وتركها عصيانا وسوء الاختيار ليس مما له مدخل في جواز التكليف بالمحال بالنسبة الى ذي المقدمة ضرورة ان العصيان بترك واجب ليس مما يوجب جواز التكليف بالنسبة الى واجب آخر واما مع ملاحظة مقدميتها فهي سواء كانت واجبة او ليست واجبة

فتركها موجب لجواز التكليف بالمحال بالنسبة الى ذيها

الرابع ما ذكره صاحب الفصول وغيره من ان العقل يحكم بحسن المقدمة ولو باعتبار ذيها بمعنى ان صريح العقل قاض على حسن اتيان ما يتوقف عليه الشيء بواسطة رجحان ذلك الشيء نفسيا فاذا حكم العقل برجحانها ووجوبها حكم الشرع ايضا بوجوبها لما هو المقرر عند العدلية من التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع وقد قرر صاحب الحاشية وغيره الدليل بتقريب آخر وهو ان المقرر عند العدلية هو كون الاحكام الشرعية تابعة للمصالح ودفع المفاسد النفس الامرية فاذا كانت المصلحة الداعية الى الفعل بالغة الى حد لا يجوز اهمالها وتفويتها على المكلف وجب امر الشارع به وكذا الحال في المصلحة الداعية الى تركه فالمصلحة في المقدمة ولو باعتبار ذيها بالغة الى حد لا يجوز عند العقل اهمالها على المكلف فوجب امر الشارع بها ايضا هذا ولكن الجواب عنه اما عن الاستدلال على التقريب الذي ذكره صاحب الفصول من قاعدة الملازمة هو بالقول تارة على سبيل الاجمال واخرى على التفصيل واما الجواب الاجمالي عنه هو ان حكم الشرع على ما حكم به العقل من جهة التلازم الواقع بينهما انما يكون على حسب الحكم العقلي فان كان حكم العقل الزاميا كان حكم الشرع كذلك وان كان ارشاديا كان حكم الشرع ايضا كذلك ومن المعلوم ان حكم العقل بوجوب المقدمة انما يكون للارشاد على ادراك مصلحة ذيها ودفع مفسدة تركه فلا بد ان يكون حكم الشرع بوجوبها ايضا كذلك فلا يتم الدليل على اثبات وجوبها الشرعي الالزامي الذي هو المدعى واما جوابه التفصيلي هو ان قاعدة الملازمة غير ثابتة فيما اذا رجع حكم العقل فيه الى كونه ملائما للطبع وعدم ملائمته له او الى المصلحة والمفسدة فاذا حكم العقل بكون الشيء ملائم الطبع او انه ذا المصلحة فهو للارشاد ولم يثبت فيه حكم الشرع لقاعدة الملازمة لان قاعدة الملازمة عند مثبتيها غير ثابتة هنا وانما تكون عندهم ثابتة فيما اذا رجع حكم العقل فيه الى ملائم العقل في ذاته وعدم ملائمه كذلك ولو بالاعتبار بمعنى كونه حسنا عند العقل في نفسه ولو بالاعتبار او قبيحا عنده نفسه كذلك

ولا يشترط في جريان قاعدة الملازمة هو ان يكون يحكم العقل بحسن الشيء او قبحه ذاتا لانها تجري ولو حكم العقل بحسنه او قبحه بالوجوه والاعتبارات فيما يحكم العقل بوجوب المقدمة ولو باعتبار التوصل الى ذيها فلا بد ان يحكم الشرع ايضا بوجوبها اذ كلما حكم به العقل حكم به الشرع

والحاصل ان قاعدة الملازمة انما تكون ثابتة فيما اذا رجع حكم العقل الى الحسن او المذمة
العقلي ولو بالاعتبار كالكذب الضار والكذب النافع فان الكذب الضار غير ملائم عند
العقل كما ان الكذب النافع ملائم عنده وحسن عنده فحكم بقبح الاول وحسن الثاني
ومطابقة الشرع لحكم الملازمة ولا ريب ان حكم العقل بوجوب المقدمة ليس من هذا
القبيل بمعنى انه ليس من قبيل حكمه بحسنها ولو بالاعتبار اذ المقدمة كنصب السلم مثلا لم
يكن فيها حسن العقل وملائمه ولو بالاعتبار والا لجاز ان يترتب عليها الثواب والعقاب
وقصد القربة والموضوعية انما غير مترتبة عليها كما مر انفا والحاصل ان الحسن انما يكون
في ذي المقدمة واما في المقدمة فليس فيها عند نفس العقل حسن وملائم ولو بالاعتبار
كما يكون في الكذب النافع حسن عند العقل باعتبار النفع نعم ان فيها حسن الحسن الا لقيام
ومدحه باتيان ذيها الا ان هذا معنى حكم العقل ارشادا بان في اتيانها مصلحة ودفع مفسدة
عقوبة بترك ذيها فثبت ان حكم العقل بوجوبها راجع الى المصلحة والمفسدة ارشادا
لا انه راجع الى الحسن والمذمة العقلي حتى ولو بالاعتبار حتى يثبت فيها قاعدة الملازمة
فيحكم بوجوبها شرعا فافهم وما ذكرنا يظهر الجواب عن تقريب الاستدلال الذي ذكره صاحب الحاشية
لان قاعدة ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الشرعية قاعدة مستقلة وراء قاعدة الملازمة
وليس اثرها في المقام ثمرة عملية اذ كونها تابعة للمصالح لم يثبت وجوب المقدمة
شرعا بعد وان كان فيها المصلحة لما عرفت من عدم الملازمة بين المصلحة والوجوب الشرعي لعدم ان
الثمرة عليه فقط حيث ان العدلية قالوا ان الاحكام كوجوب الشيء وحرمته وكراهته
وندبه واباحته تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامرية والكرامية الاشعرية فقالوا
انها تابعة لارادة الله تعالى بمعنى ان جعلها ليس من جهة المصالح والمفاسد الا ان يكون
بل يكون من جهة ارادة الله تعالى شأنه من ذلك الا ان هذه الثمرة العلمية لم توجب لان يكون
لذلك القاعدة فائدة في المقام الى من ما ذكره جماعة من انها لو لم تجب لجاز تصريح الامر بجواز
تركها والتالي باطل بالضرورة ببطلان الملازمة ان جوازه حكم من الاحكام يجوز بيانه واجاب بمنع الملازمة
حيث قال والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث وفاصله انها لم تكن واجبة
ومع هذا لم يجز تصريح الامر بتركها اذ الخطاب بجواز ترك المقدمة مع التصريح بجواز تركها قبيح
ركيك واورد عليه تارة بالتناقض بين كلامه هذا وبين قوله اولا لا يمتنع عند العقل
تصريح الامر بانه غير واجب اذ عدم امتناع تصريح الامر بان المقدمة غير واجبة
ملازم لعدم امتناع تصريحه بجواز تركها والتالي ~~كما يقع بين الشيئين~~ على حسب الاختلاف
في الحكم كما يقع بالنسبة الى شيء واحد وكذلك انه يقع بالنسبة الى الشيء والى ملازمه
واخرى باستلزامه التفكيك بين حكم العقل والشرع حيث قال ان العقل يحكم بجواز تركها
دون الشرع والتفكيك بينهما غير جائز كما ان المحقق صاحب القوانين قال في هذا المقام انا
وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف الا وجه يعتمد
عليه واجاب صاحب الحاشية عن الايراد الاخير بعد اعترافه بورود ايراد التناقض عليه

ولو باعتبار النفع

واصله من ابي الحسين البصري

عليه صاحب المعالم



١٣٤

اورد المحشي

عليه بان حكم الشرع والعقل متوافقان في جواز تركها اللازم لعدم وجوبها وليس حكم الشرع هنا منفكا
عما حكم به العقل من جواز تركها اللازم لعدم وجوبها بل الشرع ايضا يحكم بجواز تركها ولكن التصريح بجواز تركها
غير جائز من الشارع بمعنى لا يجوز ان يقول المخاطب المأمور يجوز لك تركها للزوم اللغو والعبث حيث
ان خطاب الشرع بجواز تركها بعد امره بذي المقدمة قبيح ركيك وحاصل ما ذكره تسليم الملازمة بين
عدم الوجوب وجواز الترك وحكم الشرع غير منفك عن حكم العقل في ذلك ولكن عدم التصريح به من
الشارع يكون من جهة لزوم اللغو هذا ولكنا نمنع الملازمة بين عدم وجوبها وجواز تركها على حسب
ما ياتي بيانه فنقول الكلام تارة في صحة هذا الاستدلال وسقمه واخرى في توجيه كلام صاحب
المعالم بحيث يندفع عنه المناقشتان المذكورتان واما التحقيق في الاستدلال فنقول ان هذا الدليل
فاسد بمنع الملازمة بين عدم وجوب المقدمة وجواز تركها بان لا يجوز تركها مع كونها غير واجبة
وسند المنع النقض اولا بلازم الواجب كالستر بالجدار الملازم لاستقبال القبلة فانه
الواجب هو الاستقبال لها واما الستر بالجدار فهو ليس بواجب من جميع الجهات ووجوبه بالعرض
وجوب مجازي ليس حقيقة الوجوب فالستر ليس بواجب اصلا مع انه لا يجوز تركه لكونه ملازما
للاستقبال الواجب وهكذا المقدمة وان شئت ان تعبر ما ذكرناه بعبارة اخرى فنقول في سند المنع
ان الضياء كما يكون لازما اعم بالنسبة الى وجود الشمس لوجوده في غير الشمس وكذلك عدم جواز ترك الشيء
المقدمة يكون لازما اعم بالنسبة الى وجوبها لجواز ان لا يترك الشيء مع كونه غير واجب كلوازم الواجب
مثل الاستتار اللازم بالنسبة الى الاستقبال الواجب فعلى هذا فنفي الملزوم لا يستلزم نفي اللازم
الاعم ضرورة عدم استلزام نفي وجود الشمس عدم الضياء فعدم وجوب المقدمة لا يكون مستلزما
لنفي عدم جواز تركها لجواز ان لا يجوز تركها مع كونها غير واجبة كلوازم الواجب فافهم وثانيا
الحل بان عدم وجوب الشيء انما يلازم رخصة تركه لو كان جائز الترك من جميع الجهات بان لا يكون
واجبا من جهة اخرى غير جهة وجوبه المنفي عنه واما اذا كان له ملزم من جهة اخرى فلا يجوز تركه
فالمقدمة وان كانت من حيث ذاتها غير واجبة لانتفاء دلالة دليل الواجب عليها الا انها لا يجوز
تركها من جهة ان لها ملزما وهو وجوب ذيها فباعتبار وجوب ذيها لا يجوز تركها لكونها مقدمة له
كما ان لازم الواجب ليس من حيث ذاته واجبا الا انه لا يجوز تركه باعتبار وجوب ملازمه واما
توجيه كلامه بحيث يندفع عنه كلا شبهتي التناقض والتفكيك بين حكمي العقل والشرع فهو ان
جواز الترك لما كان له اطلاقان فقد يراد منه رخصة الترك بمعنى عدم الوجوب وقد يطلق ويراد
منه ترخيص الترك فيكون نظير لفظ الاطلاق الذي قد يراد منه التطليق فهو اي جواز الترك

يجوز ح

حيثما اسنده الى العقل فلابد ان يراد منه الاول لان العقل انما يدرك رخصة الترك فحكمه
بجواز الترك عبارة عن دركه رخصته وعدم وجوبه لا ترخيصه الترك اذ ليس شانه الترخيص
والتجويز بل شانه مجرد بيان الواقع من الرخصة كما انه اذا اسنده الى الشرع فلابد ان
يراد منه الثاني اذ ليس شان الشارع الا ترخيصه الترك وتجويزه فحكمه بجواز الترك
عبارة عن ترخيصه الترك فعلى هذا يندفع شبهتي التناقض والتفكيك عن كلامه اما اندفاع
التناقض عنه فلان المراد من كلامه اخيرا من ان الحكم بجواز الترك ليس شرعيا هو ان
الشارع لا يحكم ولا يصرح بترخيص الترك وتجويزه فهذا مسلم غير مناقض لما ذكره اولا
من انه لا يمتنع تصريح الآمر بانه غير واجب وجائز الترك بالمعنى الاول لانه يشترط في التناقض
اتحاد الموضوع والمحمول والمحمول هنا غير متحد كما لا يخفى واما اندفاع شبهة التفكيك فلان
المراد من قوله ان الحكم بجواز الترك عقلي هو حكمه برخصة الترك وعدم وجوبه كما ان المراد من قوله
والشرعي هو حكمها الشرع بترخيص الترك وتجويزه على سبيل الاستغراق فعلى هذا ليس حكم الشرع على
عدم رخصة الترك ووجوبه حتى ينفك حكمه عن حكم العقل كما انه ليس حكم العقل على ترخيص
الترك حتى يلزم ايضا الانفكاك بين حكميهما بل الشرع هنا يحكم على ما حكم به العقل وبالعكس
فكما ان ترخيص الترك مع وجوب ذي المقدمة قبيح من الشارع للزوم اللغو والعبث فكذا الكشف
انه قبيح من العقل للزوم اللغو فالعقل لا يحكم بترخيصه ايضا فكذا رخصة الترك وعدم الوجوب
فكما ان العقل يحكم به وكذا الكاشف الشرعي ايضا يحكم به هذا في ادلة المثبتين لوجوبها وقد عرفت ما فيها
كما عرفت ايضا ما في الاستدلال بالآيات والاخبار الدالة على وجوبها منها قوله فاغسلوا وجوهكم
الخ اذ الكلام في اثبات الملازمة العقلية بين وجوبها ووجوب ذيها واين هذا من تصريح الشارع
بوجوبها فضلا عن الادلة الظنية اذ مع تصريح الشارع بوجوبها ايضا يكون ثبوت الملازمة
العقلية بينهما محلا للمخالفة فلا فائدة لتصريحه بوجوبها في اثبات الملازمة بينهما فضلا
عن الادلة الظنية واما ادلة النافين لوجوبها على الاطلاق فاولها الاصل عدم وجوبها
وفيه انك قد عرفت قبل ذكر ادلة الاقوال حال الاصل والتمسك به في المقام وانه غير جار فيها
وثانيها انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجاب مقدماتها بواحدة من الثلث ومآله الى ادعاء الوجدان
عدم دلالتها على وجوبها اذ المراد من الدلالة الالتزامية المنفية ليس هو الالتزامية الوضعية ولا الالتزام البين
بل المراد منه الالتزام الغير البين ومعنى الاستدلال بذلك هو انه لا يدل الواجب على ايجاب المقدمة



حتى دوله النافي لوجوبها

المقدمة بالالتزام الغير البين ايضا فيكون الوجدان دالا على عدم ايجابها والجواب عنه ايضا ما عرفته
آنفا من ان الامر اذا آل الى الوجدان كان الوجدان عندنا حاكما على ايجابها على التقريب الذي سبق
وثالثها ان الامر لو كان مقتضيا لوجوبها لامتنع التصريح بنفي وجوبها والتالي باطل والمقدم مثله
والجواب عنه هو ما نقول من انه ان اريد من امتناع التصريح بنفي وجوبها امتناع التصريح بجواز تركها
عنوان المقدمة كما هو ظاهر الاستدلال بان يقال لو قيل بوجوبها لامتنع التصريح بجواز ترك مقدمة
الكون على السطح الواجب مثلا فيرد على الاستدلال بانه مصادرة اذ التصريح بجواز تركها ممتنع على
القول بوجوبها جدا الا انه غير ممتنع على القول بعدم وجوبها وان اريد منه امتناع التصريح
بجواز ترك العنوان الخاص من المقدمة كعنوان نصب السلم مثلا بان يقال انه يمتنع ان يصرح
بجواز ترك نصب السلم او الدخول في السوق بعدما قال او لا اوجبت عليك الكون على السطح او قال
وجبت عليك شراء اللحم فيرد عليه بان التصريح بجواز ترك العناوين الخاصة صحيح ان كان التصريح به نسخا او
تخصيصا وغير صحيح ان كان تناقضا والنسخ مثل ما اذا قال الآمر اشتر اللحم في كل يوم ثم
قال غدا لا تدخل السوق والمفروض ان شراء اللحم موقوف على دخوله فيه كان تصريحه بترك دخول
السوق نسخا للحكم بدخوله في كل يوم والتخصيص مثل ما اذا قال لا تدخل فردا خاصا من السوق
كالسوق الصغير مثلا فعلى هذين الاحتمالين لم يبق وجوب ذي المقدمة والتناقض مثل
ما اذا قال اشتر اللحم ولا تدخل السوق وكن على السطح ولا تنصب السلم فعلى هذا نقول ان
التصريح بجواز ترك العناوين الخاصة من المقدمة غير ممتنع ان كان التصريح به نسخا او تخصيصا
ولو قيل بوجوبها وممتنع ان كان تناقضا هذا ولكن ما ذكره سلطان العلماء في الجواب
عن هذا الاستدلال بان صحة التصريح بعدم وجوب المقدمة غير مناف للقول بوجوبها اذ
هذا القول عبارة عن ادعاء ظهور وجوبها عند عدم التصريح بعدم وجوبها فيجوز التصريح
بخلاف ما هو الظاهر كما في القرائن الصارفة في المجازات عن المعاني الحقيقية والحكم
لابد على الاظهر ووجوب المقدمة عند ايجاب ذيها مع عدم دليل وقرينة بظاهره فيه ومن
لان الكلام في اثبات الملازمة العقلية بين وجوبها ووجوب ذيها واين هذا من دعوى
الظن والظهور وقد عرفت انه لابد في اثبات الملازمة من الدليل القطعي والظن غير مجد
بل لو صرح الامر بوجوبها فلا يكفي في تصريحه فائدة في اثبات الملازمة اللهم الا ان يقال في توجيه
كلامه باحد الوجهين الاول ان يكون غرضه من ثبوت الملازمة هو ثبوت الملازمة الوضعية
اللفظية اللغوية بان يرجع النزاع في وجوبها الى ان المدلول المطابقي للفظ الدال على وجوب

الا ان ذيها على هذين الوجهين
النفقة بين لم يبق على وجوبه

مما ذكرناه آنفا من حمل

ذي المقدمة هل يكون هو وجوبه فقط او هو مع وجوب مقدمته فاذا آل الى وضع اللفظ لغة صح ما ذكره من دعوى ان صحة التصريح بعدم وجوبها لا ينافي ظهور وجوبها عنه نعم التصريح كما لا يخفى الثاني ان يكون غرضه من اثبات الملازمة هو اثباتها بالالتزامية العقلية لا الوضعية الا ان مراده من التصريح بعدم وجوبها هو تصريحه به على احد الوجهين المذكورين من النسخ او التخصيص لا على الوجه الاخر اعني التناقض فح لو صح بعدم وجوبها على احد الوجهين لم يبق

ذي المقدمة على وجوبه فالتصريح به غير مناف لظهور وجوبها عنه عدم التصريح والسادس على التفصيل بوجوب المقدمة السببي دون غيره بوجوه ثلثة حكاها في المعالم الاول الاجماع على وجوب المقدمة السببي كما حكاه جماعة منهم التفتازاني وفيه انه لا فائدة في الاجماع في اثبات الملازمة العقلية وانما فائدته في المسألة الشرعية والعجب ان صاحب الحاشية اورد عليه بان حاكيه التفتازاني الخ عامي وحكايته لا ينهض حجة عندنا وكلامه هذا مشعر بان للاجماع فائدة في اثبات الملازمة وجوبها من جهة العقلية لولا حاكيه التفتازاني الخ وقد عرفت انه لا فائدة له في اثباتها مع ان التفتازاني موثق متحرز عن الكذب والموثق المتحرز عن الكذب وان كان عاميا خبره حجة عند اصحابنا الامامية ولعله توهم من اثبات وجوب المقدمة وجوبها الشرعي فح لان للاجماع فائدة في اثبات وجوبها الشرعي فيكون ايراده على الاجماع مبنيا على ان خبر الفاسق المتحرز عن الكذب غير حجة عنده الا ان الغرض ليس هو وجوبها الشرعي فح الثاني استبعاد تعلق التكليف بالمسببات وحدها كما ذكره صاحب المعالم حيث قال ان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها وليس غرضه من هذا الاستدلال عدم حصول القدرة على المسببات مط مع الوحدة وبدونها حتى يكون قضية ذلك اثبات اختصاص الاسباب في التكليف بها بان ينصرف الامر بالمسببات الى الامر باسبابها فان ذلك دعوى مبنية على الوجه الآتي اعني امتناع تعلق التكليف بالمسببات فح كان هذا الاستدلال بعينه هو الوجه الآتي فلا وجه لتكراره بل ان غرضه منه ما هو حاصله ان القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها فانها انما تكون مقدورة مع انضمام اسبابها اليها فاذا كانت مقدورة مع ضم اسبابها اليها لان التكليف اعني الوجوب والطلب متعلقا بها على نحو ما يتعلق القدرة بها اي على نحو انضمام اسبابها اليها فيكون متعلق الوجوب هو المسببات مع الاسباب المنضمة اليها فثبت من هذا وجوب المقدمة السببي وفيه انه مع الغض عن منع الاستبعاد والمدعى لما سيأتي من ان المسببات وحدها مما يتعلق القدرة بها ولو بواسطة الاسباب ومن منع حجية [illegible] مجرد الاستبعاد العقلي على فرض تسليمه حتى يجعل ذلك دليلا على تعلق الامر بالاسباب يرد عليه بانه لو تم الدليل المذكور لجرى بالنسبة الى الشرط ايضا

ومنه يظهر ما في حجية الاستبعاد



١٣٦

في التفصيل بين السبب وغيره

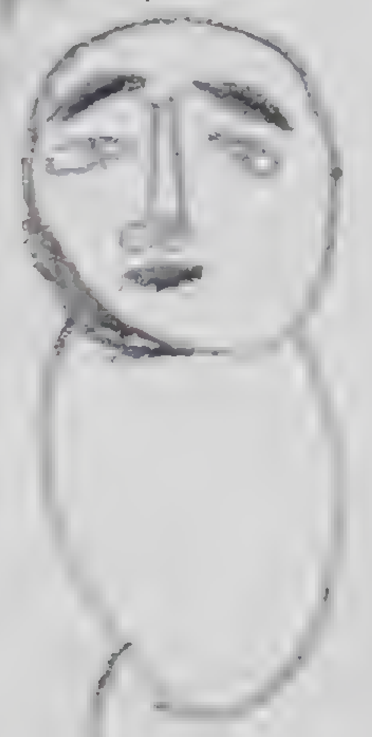
الشرط ايضا فان القدرة على المشروط ايضا غير حاصلة الا مع الشرط فيبعد ايضا تعلق التكليف به وحده فيكون الدليل المذكور على فرض صحته قاضيا بوجوب المقدمة مط لا خصوص السبب كما هو الملحوظ في المقام هذا ولكن لو لم يكن تحوله فيبعد تعلق التكليف بها وحدها وايضا لو لم يكن التحرير هو اثبات وجوب المقدمة السببي فقط بل كان عاما لما لو جوبها ووجوب المقدمة الشرط لا يمكن ان يقال ان هذا الدليل هو ما استدل به المفصل البصري على وجوب المقدمة مط وحاصل مضمونه ان الآمر العاقل الملتفت الى حالات المأمور اما ان يأمره بجميع الى الآخر او ببعضها دون البعض فعلى هذا نقول ان الآمر بذي المقدمة اما ان يأمره مع حالتي وجود مقدمته وعدمها او مع وجودها فقط فالاول غير صحيح لاستلزامه التكليف بما لا يطاق لوضوح ان التكليف بالشيء مع تعميم حالتي وجود مقدمته وعدمها تكليف بما لا يطاق والثاني يستلزم ان يكون الامر بذي المقدمة مشروطا بوجود مقدمته فيكون واجبا مشروطا بوجودها فح لو لم نقل بوجوب المقدمة لزم عدم ترتب العقاب على ترك الواجبات لكونها واجبات مشروطة على وجود المقدمات وتحصيل مقدمات الواجب المشروط غير لازم والتالي باطل والمقدم مثله فح لا بد ان نقول بوجوب المقدمة حتى لا يلزم المحذور والجواب عنه انه يأمر به في حالتي وجود المقدمة وعدمها ولكن لا بشرط عدمها حتى يلزم المحذور بل في حال عدمها فح لا يلزم التكليف بما لا يطاق الثالث الدليل الرابع وهو عدم تعلق القدرة بالمسببات [illegible] على التقريب الذي ذكر في المعالم وهو كما ترى بنفسه ينفي المقدمة السببية والحصار الامر بالمسببات الى الامر باسبابها فح عدم الامر مقدمة الواجب في غيرها اذ مفاده انصراف الامر بالمسببات الى الامر باسبابها [illegible] النفسي الخ بالمسببات لا تكون واجبة حتى ينظر في حال مقدماتها وانما الواجب بالاصالة الاسباب ليس الا وقد اجيب عن هذا الاستدلال بوجوه شتى قد ذكرها صاحب الحاشية وغيره منها انه لو تم ما ذكر لقضى بعدم امكان تعلق الامر بالاسباب ايضا فانها ايضا مسببات عن اسباب اخر وهكذا الى ان ينتهي السلسلة الى الواجب تعالى ولكن احسن الاجوبة هو ما ذكر في المعالم من منع عدم تعلق القدرة بالمسببات اذ القدرة وان لم يتعلق بها ابتداء لكنها يتعلق بها بواسطة الاقتدار على اسبابها والمقدور بالواسطة مقدور وحيث ان المسبب مما يتعلق القدرة بالاسباب ومن البين ان الاقتدار على السبب اقتدار على المسبب بالواسطة وذلك كاف في جواز تعلق الامر به اذ لا يعتبر في جواز التكليف بالشيء

علا ذالك ثم انه رحمه الله بعد ما اجاب عنه بهذا الجواب قال ثم ان ابنفى الاسباب اليها
فى التكليف يرفع ذالك الاستبعاد الخ اقول لا يخفى عليك ان هذه العبارة بظاهرها يعنى ما
اراده المتنه والدليل الاستبعاد ستبعاد فان مقصوده من دعوى الاستبعاد المذكور رفع
الاسباب الى مسبباتها فى التكليف فيكون الامر بالمسببات ودليلا على تعلق الامر بالاسباب ايضا
ويمكن توجيه العبارة اما بجعل ذالك من تتمة الجواب عن الاشتبه لا ال الثالث يعنى تتمة دفع
القول بعدم تعلق الامر بالمسببات فيكون مقصود صاحب المعالم من ذالك دفع ما قد
يتوهم من جريان الاستبعاد فى تعلق التكليف بالمسببات مطلقا بمعنى فى صورة انضمام الاسباب
الى المسببات التى قد ذكرنا فيها ان القدرة تتعلق بالمسببات بواسطة الاسباب قد يتوهم ايضا
بجريان الاستبعاد فى تعلق التكليف بها فقال فى دفعه ثم ان انضمام الاسباب اليها الخ
ومعناه انه لا استبعاد فى تعلق الامر بها منضما الى اسبابها غاية الامر تسليم الاستبعاد
فى حال الانفراد كما ادعاه القائل الاول فمقصوده من ذالك انه كما لم يقم دليل برهانى قطعى
علا عدم تعلق التكليف بالمسببات كذا لم يقم
الذريعة وهو الدليل الثالث الذى ادعاه القائل الثانى علا عدم تعلق التكليف بالمسببات كذا لم يقم
عليه دليل ظنى ايضا وهو الدليل الثانى الذى ادعاه القائل الاول فعلى هذا يرتبط به الكلام
قوله ومن ثم حكى بعض الاصوليين الخ اذ المشار اليه للفظ ثم هو انه اذا لم يقم دليل قطعى
التكليف ولا ظنى علا عدم تعلق التكليف بالمسببات بل تعلق بها لا باسبابها ولاجل هذا حكى بعض
الاصوليين القول بعدم وجوب المقدمة السببى عن بعض العامة او بارجاعها الى تقوية
الدليل الظنى الذى استدل القائل الاول به علا وجوب المقدمة السببى علا ان صاحب
المعالم لما ابطل الدليل البرهانى القطعى بقوله ان القدرة تتعلق بالمسببات بواسطة الاسباب
فقد يتوهم انه لا دليل يدل علا وجوب المقدمة السببى ولكنه دفع هذا التوهم بان الدليل
الظنى باق علا حاله لان انضمام الاسباب الى المسببات يرفع الاستبعاد فى حال الانفراد
فيكون القدرة حاصلة بها مع ضم اسبابها اليها هذا ولكن فيه انه لا يرتبط به الكلام بقوله
ثم ان انضمام الاسباب اليها الخ قوله ومن ثم حكى بعض الاصوليين الخ لوضوح ان القول بعدم
وجوب السبب لا ارتباط له بافادة الدليل الظنى علا وجوب السبب وقد يتكلف فى تصحيحه بجعل قوله
ومن ثم اشارة الى ما ذكره صاحب المعالم اولا فى دفع الدليل القطعى علا وجوب السبب
من ان القدرة تتعلق بها بواسطة الاسباب فقال ويمكن توجيه العبارة علا وجه ثالث
وهو مذكور فى الحاشية فلنرجع اليه منه ثم انه قد علم لما ابطل الدليل البرهانى قال فالانسب
اراده ان البحث فى السبب تحليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب دون السبب يشكل فى وجوبه



حاشية: حتى يوله التفصيل ... 

وجوبه يتفق ان الغالب تعليق الامر بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل وامثالهما لا الاثر
الحاصل منها اعنى الطهارة فانه مسبب منهما وليس مما يتعلق به الامر صريحا هذا ولكن قد
اورد عليه ايرادات كلها مدفوعة اولها منع ندرة تعلق الامر بالمسبب فانه كثيرا ما يتعلق كليته ح
به كتعلقه بالصلوة والصوم ونحوهما فانها مسببات لا الاسباب وثانيها ما ذكره سلطان العلماء
من انه نقل الكلام فى الاسباب التى تكون ما تعلق به الامر صريحا غالبا كالوضوء والغسل
وامثالهما فانها ايضا مسببات لها علل واسباب اذ كل سبب بل كل مامور به مسبب لا محالة لكونه
ممكنا محتاجا الى السبب وهكذا الى ان ينتهى الى الواجب تعالى فمتعلق الامر هو المسببات فكيف
يلزم ندرة تعلقه بها واجاب عنه السلطان بما يندفع به الايراد الاول ايضا وهو ان المراد بالمسبب
كالطهارة بالنسبة الى الوضوء والغسل فانها مسببان مقدوران للمكلف ح ح
هو ماله واسطة مقدورة بين المكلف وبينه ظاهر الا كل له علة وسبب وان لم يكن ذالك
السبب مقدورا بينهما فيكون محل الكلام فى ان التكليف هل يتعلق بالمسبب او بالسبب الطالبانه
الى هذا المسبب الذى له واسطة مقدورة وقال صاحب المعالم ان البحث فى هذا السبب ارفى
وجوبه قليل الجدوى اذ الامر غالبا تعلق بالسبب المقدور لا بالمسبب فعلى هذا لا يرد عليه النقض
بان كل سبب تعلق به الامر مسبب عن سبب اخر لا يعلمه المكلف فانه خارج عن محل الكلام كما انه
لا يرد عليه ايضا النقض بالصلوة والصوم ونحوهما فانها ايضا خارجة عن محل الكلام فانها مسببات
ليس لها واسطة مقدورة يعلمها المكلف فمحصل الجواب عن الايراد هو تسليم ان كل سبب بل كل
مامور به له سبب اخر وهكذا الى ان ينتهى السلسلة الى الواجب الا ان محل الكلام فى الوجوب
غير مقدور لا يعلمه المكلف ح وندرة تعلق الامر بالمسبب انما يكون بالنسبة الى ماله سبب مقدور وح يتذكر هنا ايرادا اخر
قد تعرضه السلطان ان لازم هذا الجواب اناطة التكليفات علا امر غير مقدور لان كل مامور به وهو ح
ان لان له علة غير مقدورة لا يعلمه المكلف يكون هو ايضا غير مقدور فكيف يصح التكليف به وكونه
مامورا به واجاب عنه السلطان بالقوة حيث احال صحة التكليف الى امعان النظر فى مسئلة
الجبر والاختيار لانه قال ينتهى سلسلة علية كل فعل الى امر غير مقدور ودفعا للتسلسل واقتضاء مقدور لا يعلمه ح
لا يثبت ان الشئ ما لم يجب لم يوجد ولكن هذا الابنافى صحة التكليف به اذ لهذا التحقيق مقام
اخر اطلع عليه من امعن النظر فى مسئلة الجبر والاختيار ولكنا نقول ان المقدمات اعنى انتهاء
سلسلة كل فعل مقدور الى امر غير مقدور وغيره كلها بديهية الا انها غير منتجة لبطلان التكليف
بشئ لضرورة الفرق بين فعل العاقل المكلف وبين فعل غيره حيث يصح تحقق العقاب والمذمة
علا ترك الفعل المامور به من الاول دون ما اذا صدر من الثانى كان طبيعة الا ان علا القدر الصادر ح



الغضب على من انكف ماله من الانسان العاقل دون ما اذا انلفه حيوان غير الانسان فيفهم ان الشارع انما ان
كل ما مور به له واسطة مقدورة اعني الارادة فح هذا لم يتعلق الامر بالارادة بل تعلق بالمامور به
الذي هو مسبب عن السبب المقدور اعني الارادة فعلى هذا يلزم تعلق التكاليف كلها بالمسببات لا
بسببها المقدور اعني الارادة فح كيف يصح قوله تعلق الامر بالمسبب ورد كيف يصح قول
القيل بان الامر بالمسبب يصرف الى السبب وقد يجاب عنه تارة بتسليم اللازم وهو ان كل مامور به
له واسطة مقدورة اعني الارادة ويمنع بطلانه وهذا الجواب وان لم يكن نافعا لصاحب المعالم
حيث انه لا يدفع الايراد عن كلامه الا انه يدفع قول القيل بان الامر بالمسبب امر بالسبب واخرى
بما يدفع الايراد عن كلامه من ان المراد من الواسطة المقدورة التي قلنا انها محل الكلام
في تعلق التكليف هو ما كان فعلا مقدورا للمكلف والامر ومن المعلوم ان الارادة على
مذهب العدلية ليس فعلا من الافعال وانما هو كيفية نفسانية او انفعال فح لا يكون
الارادة من الواسطة المقدورة التي داخلة في محل البحث حتى يقال انه واسطة مقدورة
بين المكلف وبين المامور به ومع ذلك الامر تعلق بالمامور به لا به فلا يلزم ما ذكره تعلق الامر
بالمسبب خلافا للاشعري فانهم قالوا انه من فعل القلب فالتحقيق انه ان قلنا بالكلام النفسي
كما هو مقالة الاشعري فالايراد وارد على كلام صاحب المعالم اذ الارادة فعل وسبب مقدور
فالامر لم يتعلق به بل تعلق بمسببه وان قلنا بعدمه وقلنا ان الارادة كالشوق ونحوه
كيفية نفسانية كما هو الحق والتحقيق على ما حققناه في محله فالايراد مندفع عنه لان محل
الكلام فيما له واسطة كان فعلا مقدورا للمكلف فالارادة ليس فعلا من الافعال والعجب
ما اورده عليه المحقق القمي ره من النقض بالعتق والكفارة ونحوهما كالكليات فان الامر فيها
ورد على العتق فهو مسبب عن صيغته اعني انت حر وعلى الكفارة فهو مسبب عن العتق و
الصوم والاطعام وعلى الكليات فوجودها مسبب عن الفرد فتعليق الامر على المسبب
ايضا كثير فكيف يكون نادرا كما ادعاه صاحب المعالم والجواب عنه اما العتق فلان العتق
المامور به ليس الا هو صيغته اذ الواجب انما هو الاعتاق اعني اجراء الصيغة لا الانعتاق
والى صح ان العتق عبارة عن لفظه كما ان البيع عبارة عن لفظي الايجاب والقبول
فالامر فيه ورد على السبب لا على المسبب فلا يكون الامر به نقضا عليه واما الكفارة الذي ورد
عليه الامر فالمراد به السبب اعني الصوم والعتق واطعام المساكين لوجود المباين له بالصوم
ونحوه كما ان الوضوء والغسل والتيمم يكون مبينا للطهارة فالمراد من الطهارة هو الوضوء
ونحوه واما الكلي الذي عليه التكليف فهو ليس مسببا عن الفرد بل هما متقارنين في الوجود تعلق ح



في الوجود وهما معلولان لعلة اخرى واما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره فتارة يستدل في اثبات الوجوب
في جميع افراد الشرط الشرعي بالاجماع المركب او بالحدس وتنقيح المناط بعد ما ثبت من الشارع وجوب فرد
من افراده كما عليه الى جبر والعصار وغيرهما حيث استدل على وجوبه بان قوله اذا دخل الوقت وجب
الطهور والصلوة يدل على ان الطهور الذي ثبت شرطيته شرعا واجب غيري للصلوة واما الاية اعني قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الخ فان كان ظاهرا لبيان صرف شرطية الشرط لا وجوبه فاذا اثبت وجوب الشرط الشرعي في هذا
المورد بالدليل الشرعي فيثبت وجوبه في ساير موارده بالاجماع المركب او بتنقيح المناط واما عدم وجوب
غير الشرط الشرعي فلا ترى من الادلة الدالة على وجوبه مط وجوابه يعرف من الاحاطة بما ذكرنا لانك قد عرفت
مرارا ان الكلام في وجوب المقدمة انما يكون في ثبوت الملازمة العقلية واقامة الاجماع بل تنصيص
الشارع على وجوبها لم يثبت الملازمة العقلية كما لا يخفى واخرى يستدل بالدليل العقلي على
اثبات الملازمة العقلية في خصوص الشرط الشرعي وهو ان الشرط الشرعي لو لم يجب لم يكن شرطا والتالي
باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح لو اتى بالمامور به بدون شرطه الشرعي فلا يخلو
اما ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل اذ المفروض ان الشرط
غير واجب فيكون المامور به منحصرا في المشروط فلا بد ان يكون الاتي به اتيا بدون الشرط اتيا بتمام
المامور به فتعين الاول وهو مناف للشرطية اذ كونه اتيا بتمام المامور به يستلزم عدم توقف
المشروط على الشرط وهذا خلف فلا بد ان يكون الشرط الشرعي واجبا حتى لا يلزم الخلف المحال واما عدم
الوجوب في غيره فلعدمه وقد يجاب عنه اولا النقض بغير الشرط الشرعي من الشرط العقلي والعادي
كما من الفاضل القمي وغيره بان يقال ان غير الشرط الشرعي من ساير المقدمات لو لم يجب لجاز تركه وح
لو اتى بالمشروط فاما ان يكون الاتي بالمشروط بدون الشرط اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل اذ المفروض انحصار
المامور به في المشروط والاول يستلزم ان لا يكون الشرط شرطا وهذا خلف محال وقد دفعه صاحب الفصول
بثبوت الفرق بين الشرط الشرعي وغيره اذ اتيان المشروط بدون شرطه في غير الشرط الشرعي من ساير المقدمات
محال غير ممكن اصلا لوضوح عدم امكان اتيان الشيء بدون اتيان ما يتوقف عليه عقلا
او عادة فح لو فرض على سبيل الفرض المحال اتيانه بدون شرطه العقلي او العادي فلا عذر في ان يكون
الفرض ح ايضا ولذلك المحال مستلزما لمحال اخر على تقدير عدم وجوب الشرط وهو الخلف نظيره وان لم يكن المحالان
متحققين نظير استلزام تعدد الالهة على الفرض المحال الفساد المحال كما في قوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واما اتيان المشروط بدون شرطه في الشرط الشرعي فهو ممكن غير محال
عقلا وعادة غاية ما في الباب ان اتيانه بدون شرطه الشرعي فاسد غير صحيح لا انه محال غير ممكن عقلا عادة

فاذا كان اتيانه بدون شرطه الشرعي ممكنا كان ذلك مستلزما للتكليف المحال لامحالة الا ان يلتزم
بوجوب الشرط الشرعي اويجاب عن الحجة المذكورة على وجه اخر لا يلزم التكليف المحال فعلى هذا
فالنقض المذكور غير وارد على الحجة المذكورة والحاكمة بين المجيب وبين دافعه صاحب الفصول هو
ان نقول ان الملحوظ في الحجة المذكورة هل يكون هو حيثية كون المامور به مشروطا او يكون هو
حيثية كونه مطلوبا بمعنى ان المناط في امكان اتيان المشروط بدون شرطه وعدم امكانه بدون
شرطه هل يكون هو حيثية كونه مشروطا او حيثية كونه مطلوبا فان كان الاول فالحق مع
صاحب الفصول من ان النقض بغير الشرط الشرعي من ساير المقدمات غير وارد على الحجة المذكورة
لما عرفت من التقريب المذكور وهو ان اتيان المشروط بدون شرطه العقلي او العادي محال
غير ممكن فعلى الفرض المحال لا يلزم من اجل الالتزام المحال للتكليف المحال بخلاف الشرط
الشرعي فان اتيان المشروط من حيث كونه مشروطا بدونه ممكن فيكون الامر الممكن مستلزما
للتكليف المحال فلا بد من القول بوجوب الشرط الشرعي وان كان الثاني فالحق مع المجيب
لان اتيان المشروط من حيث كونه مطلوبا بدون شرطه محال ولو في الشرط الشرعي اذ المطلوب فيه
ليس الا المامور به الصحيح وهو كونه مع الشرط وثانيا النقض بجريان الدليل المذكور على القول بوجوب

ولان ظاهر الدليل المذكور هو اعتبار حيثية كونه مشروطا حيث قال الاتي بالمشروط فالنقض في كلام الناقض غير وارد عليه وما اورده على صاحب الفصول في كلامه تدافع وتناقض لانه قال اولا في مقام رد الاستدلال ان تحقق المشروط بدون الشرط ممتنع وثانيا في رد المجيب قال بخلاف الشرط الشرعي فانه يمكن اتيان المشروط بدون شرطه فانه ان اراد من المشروط ذاته لا بوصف المطلوبية فلا معنى لقوله الاول انه لا يتحقق بدون شرطه لوضوح جواز اتيان ذاته بدون شرطه غاية ما في الباب انه

الشرط الشرعي البالغ بان يقال ان الشرط وان كان واجبا الا انه خارج عن المشروط المامور به لا داخل فيه فح ان الاتي بالمشروط بدون الشرط الشرعي الذي فرض على تقدير القول بوجوبه اما ان يكون اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل لان الشرط خارج عن المشروط المامور به المنحصر في المشروط فتعين الاول فهو يستلزم خروج الشرط عن كونه شرطا هذا خلف واجيب عنه بالفرق بين تقدير وجوبه وعدم وجوبه اذ على تقدير وجوبه كان الواجب هو المامور به مع شرطه فكان المامور به متعددا بان يكون المامور به شيئين مشروطا وشرطا فح نقول ان الاتي بالمشروط بدون شرطه لم يكن اتيا بتمام المامور به لانه ترك الشرط المامور به فالمامور به على فرض وجوبه شيئان مشروط وشرط فهو آت بواجب اعني المشروط وتارك واجبا اخر اعني الشرط فح لا يلزم المحذور بخلاف التقدير على عدم وجوبه فان المامور به ح منحصر في المشروط فيلزم المحذور فثبت ان النقض غير وارد على الدليل وفيه ان المامور به على القول بوجوب الشرط الشرعي شيئان الا انا نفرض جريان الدليل

[illegible]

الدليل المذكور بالنسبة الى المشروط المامور به فنقول ان الاتي به بدون شرطه الذي كان على تقدير وجوبه واجبا اخر غير المشروط الواجب اما اتيا بتمام المامور به ~~او لا~~ فالنقض وارد عليه فتامل وربما يجاب بالحل على انا نختار الشق الثاني من الدليل فنقول ان الاتي به بدون الشرط لم يكن اتيا بتمام المامور به وذلك لان الواجب من المشروط هو كونه متصفا بصفة الوجوب والاتصاف بهذه الصفة انما يكون مع الاتيان بالشرط فحينئذ لم يات المكلف بالشرط الذي كان مقدمة لصفة الواجب المامور به فقد فات منه صفة من اوصاف المامور به لا انه نقص بعض المامور به فح كان عدم اتيانه بتمام المامور به مستند الى فوات وصف من اوصافه لا الى نقص بعض المامور به حتى يقال ان الشق الثاني من الدليل باطل لاجل فرض انحصار المامور به في المشروط فلا بد من الالتزام بوجوب الشرط دفعا للزوم التكليف المحال فحينئذ كان مستندا الى نقص الصفة فنقول ان الشرط غير واجب ومع ذلك انا نلتزم بالشق الثاني الذي لم يكن باطلا لاجل ان عدم تماميته يكون من جهة نقص صفة المامور به فان قلت ان الشرط مقدمة لصفة الواجب ومقدمة صفة الواجب واجبة قلت كيف يكون مقدمة الصفة واجبة ومقدمة الموصوف غير واجبة

والثالث ما حكاه المحقق القمي من ان الواجب في المشروط بالشرط الشرعي ان كان هو الفعل المقيد بالشرط المخصوص كالصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر كان الشرط والمشروط معا كالطهارة مع الاركان المخصوصة سببا لايجاد حقيقة الواجب المامور به والسبب لما يكون واجبا كان اجزاؤه كذلك فحاصل الدليل ان المجموع المركب من الشرط والمشروط سبب لايجاد الواجب المامور به والمقدمة السببي كما تكون واجبة وهكذا اجزاؤها اعني الشرط فيكون الشرط الشرعي واجبا ثم انه اجاب عنه بمنع كلتا المقدمتين اعني وجوب السبب ووجوب جزئه بمعنى انا نمنع اولا ان السبب الواجب واجب لما من عدم دلالة على وجوب المقدمة سببا كانت او غيره وثانيا نمنع ان جزء السبب يجب بوجوب الكل ثم قال ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية والجواب الجواب هذا ولكن بناء على وجوب السبب وجزئه كما ذكرنا سابقا ان الجزء واجب بوجوب الكل وان لم يكن قائلا بوجوب مقدمة الواجب كان هذا الدليل تاما الا انه منقض بجريانه في خصوص الجزء الاخير من غير الشرط الشرعي بمعنى انه جار في خصوص المقدمة الاخيرة من المقدمات العقلية والعادية اذ يصدق عليها بانها مع المشروط بها اعني ذيها سبب لايجاد الواجب واما ساير المقدمات المترتبة غير المقدمة الاخيرة كنصب السلم والتدرج فليس بسبب لايجاد الواجب جزما وصاحب الحاشية قد نقل هذا الدليل وتمامه ولكن في

فقطع قطع النظر عن واجب اخر وهو الشرط وح

اجزائه

١٣٦

اما لا والثاني باطل اذ الشرط خارج عن حقيقة المشروط فموضوع الكلام انما يكون في خصوص الواجب المامور به وان كان هنا واجب اخر فهو تاركه اعني الشرط فلا يستلزم خروج الشرط عن كونه شرطا

الجواب عنه فان الاتيان بالشرط ليس سببا لحصول الفعل وفيه [struck] انه لم يذكر الاستدلال
بانه [illegible] حتى يرد عليه بانه ليس سببا بل ذكر انه جزء السبب فهو مع المقدمة سبب لحصول الفعل
واما صاحب الفصول فهو قد ذكر بانه يستدل على الوجوب بان ترك الشرط سبب لترك الواجب فيحرم فيجب
فعله ثم اورد عليه بان هذا مع جريانه في ساير المقدمات مبني على تحريم السبب الاثني للحرام وهو ممنوع
كما ياتي اقول انه ان اراد منه دليلا ثالثا غير الدليل الذي حكاه الفاضل القمي فالعهدة
عليه وان اراد منه ما حكاه الفاضل القمي فهو غير مغير معناه فلا بد من التامل فيه هذا
ثم انه يرد على ثبوت وجوب الشرط الشرعي بان الشرط الشرعي لا يلزم ان يكون كالوضوء
والغسل من الافعال بل قد يكون كالطهارة من الاوصاف فاذا كان من الصفات كان
الامر به امرا بمقدماته التي كانت افعالا للمكلف اذ المامور به لا بد ان يكون فعلا له
فمقدماته ربما لم تكن شرعية بل تكون عقلية وعادية كقطع الثوب او احراقه مثلا فيما اذا توقف
عليه طهارة الثوب المامور بها شرعا فعلى هذا لم يثبت وجوب الشرط الشرعي حيث كان من الصفات
والحاصل ان ثبوت الوجوب للشرط الشرعي انما يتم لو كان من الافعال واما اذا كان من الصفات
فلا بل الواجب هو مقدماته العقلية والعادية هذا كله في مسئلة مقدمة فعل الواجب
سبعة واما البقية فقد عرفت الحال فيها ولكن ههنا ايضا امور فلا بد من بيان احكامها فنقول
منها مقدمة ترك الواجب ومقدمة فعل المستحب وتركه ومقدمة المكروه والحرام
كذلك اي مقدمة فعلها وتركها فنقول اما مقدمة ترك الواجب فحكمه حكم مقدمة الحرام ما سياتي
من حيث ان ترك الواجب حرام الا انه سياتي ان مقدمات ترك الواجب مغايرة لمقدمات فعل
الحرام موضوعا واما مقدمة فعل المستحب فحكمه حكم مقدمة الواجب في انها مستحبة كما انه
مقدمة الواجب واجبة او انها ليست مستحبة كما ان مقدمة الواجب ليست واجبة على ما مر
تفصيله والدليل الدليل والكلام الكلام واما مقدمة ترك المستحب فالتحقيق انه لا حكم
لها من الاحكام نعم يقال او قيل ان لها حكم الكراهة بناء على ان ترك المستحب مكروه من جهة
ان المكروه معناه مرجوحية الفعل مع جواز الترك بحيث لا يمنع الفعل فهذا المعنى بعينه موجود
في ترك المستحب بالقياس الى المستحب لوضوح ان ترك المستحب بالاضافة اليه يكون مرجوحا
لا محالة مع جواز ذلك الترك فاذا كان ترك المستحب مكروها بالقياس اليه فيكون مقدمته ايضا
مكروها فعلى هذا يلزم انتفاء المباح كما قيل اذ ما من مباح الا ان يكون مقدمة لترك المستحب
فمقدمته على ما قيل مكروه فيلزم ان ينتفي المباح ولكنه فاسد اذ المكروه ليس الا ان يكون له

وحكم مقدمة حكم مقدمة فعل الحرام من ثبوت الملازمة بين حرمة الشي وحرمة مقدمته او عدم ثبوت الملازمة بينهما ح

١٣١

في مقدمة الحرام

يكون فيه منقصة [illegible] او لا يكون فيه منفعة ذاتا بل يكون مستلزما لمنقصة الغير
في مقدمة المكروه واما اذا لم يكن فيه منقصة ولا انه مستلزم لمنقصة الغير بل يكون فيه مجرد
المرجوحية الاضافية اي بالاضافة الى رجحان المستحب فهذا ليس بمكروه جزما فح ليس لمقدمة
ترك المستحب حكم من الاحكام واما مقدمة فعل المكروه فليست بمكروه لما سياتي من انه لا ملازمة
بين كراهة الشي وكراهة مقدمته الا اذا قيل بان ترك المكروه مستحب وسينقح وجهه واما مقدمة
ترك المكروه ففي كونها مستحبة او لا حكم لها من الاحكام وجهان مبنيان على ان ترك المكروه مستحب
بان ترك المرجوح ايضا مصلحة من المصالح او انه ليس بمستحب فان قيل بالاول فمقدمته مستحبة لما عرفت
من ثبوت الملازمة بين استحباب الشي واستحباب مقدمته نظير الملازمة الثابتة في مقدمة الواجب
بالادلة المذكورة والدليل هو الادلة فيها كلها كما مر وان قيل بالثاني فلا حكم لها من الاحكام اذ ليس
لترك المكروه حكم حتى يثبت ذلك الحكم لمقدمته من باب الملازمة ولكن الحق والتحقيق ان
ترك المكروه ليس بمستحب اذ المستحب ما يكون فيه جلب منفعة ومن المعلوم ان ترك المكروه دفع
منقصة لا جلب منفعة واما مقدمة الحرام ففي اما مقدمة لتركه او مقدمة لفعله فعلى الاخير
فالكلام يقع تارة في مقدمة فعل الحرام بدون العزم والقصد اليه واخرى في القصد المقارن
مع المقدمات وثالثا في مجرد القصد الى الحرام خاليا عن اتيان المقدمات فهنا مقامات اربع
الاول في حكم مقدمة ترك الحرام فنقول ان حكمها حكم مقدمة فعل الواجب من ان المختار عدم
الوجوب لاجل الادلة الماضية لان ترك الحرام واجب فمقدمة الواجب واجب على المختار ولكن
الفرق بينهما ان مقدمة فعل الواجب اعم من ان يكون سببا او شرطا كما مر واما مقدمة ترك الحرام
تكون سببا ليس الا وذلك لان الواجب اعني ترك الحرام لما كان عدميا موجود ذلك العدم يكون بانتفاء
ما كان مقدمة لايجاد فعل الحرام فالمقدمة لحصول الحرام تكون انتفاء كل علة ايجاد فعل الحرام فانتفاء
علة فعل الحرام سواء كانت سببا او شرطا يكون علة وسببا لترك الحرام فح ان كان مقدمة الحرام منحصرة
في واحدة كان انتفاء تلك المقدمة المنحصرة سببا لترك الحرام جزما وان كانت متعددة كان انتفاء
القدر المشترك منها علة وسببا لترك الحرام ونعني من انتفاء القدر المشترك منها ترك علة فعل الحرام
وان شئت توضيح الحال فلنفرض مثلا له كمثال نزح الماء من البئر المغصوب فانه حرام وله مقدمات
عديدة كالحبل والدلو وغيرهما وترك ذلك الحرام يحصل بانتفاء كل واحدة منها فيكون انتفاء
علة الحرام اعني نزح الماء من البئر المغصوب مقدمة سببية لترك ذلك الحرام ومما ذكرنا ظهر حال
مقدمة ترك الواجب التي وعدنا سابقا ثبوت الفرق بينها وبين مقدمة فعل الحرام لان ترك
الحرام الذي يكون تركا للواجب لما كان عدميا فمقدمته لا تكون الا سببا على التقريب الذي عرفته

المستحب ما فيه لاجل ان ترك المرجوح مصلحة راجحة ح

الواجب الذي يكون ح

ترك ح

فعل ح

بخلاف الحرام الذي يكون وجوديا فان مقدمته اعم من السبب وغيره فتدبر ثم اعلم ان اعني مقدمة الحرام
بدون القصد الى الحرام فلا حكم لها من الاحكام لعدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدماته
بل الملازمة منتفية حتى بالنسبة الى الجزء الاخير من المقدمات الذي به يحصل فعل الحرام
اللهم الا ان يثبت الملازمة بينهما من جهة ان يقال ان ترك الحرام واجب من باب وجوب
مقدمة الواجب فيحكم بالملازمة بين وجوب ترك الحرام وبين وجوب مقدمته العيني اعني الصارف وعدم
ارادة الحرام ثم مقدمة الحرام ان كانت منحصرة كان تركها واجبا بوجوب المقدمة لترك الحرام
ففعلها يكون حراما لكونه مفوتا لمقدمة الواجب الذي هو ترك الحرام وان كانت متعددة
فترك كل واحدة منها واجب بالوجوب التخييري لا بالوجوب المقدمي العيني وانما
يثبت الوجوب العيني المقدمي للجزء الاخير منها او لترك القدر المشترك منها اعني الصارف وعدم
ارادة الحرام فاذا كان ترك القدر المشترك واجبا بالوجوب العيني المقدمي من باب وجوب مقدمة
الواجب كان فعله بخصوصه اعني ارادة الحرام حراما لكونه مفوتا للواجب فعلى هذا يثبت الملازمة
بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته اذا كانت هي الجزء الاخير او القدر المشترك وما ذكرنا يظهر ان
مقدمة فعل المكروه ليست بمكروه لعدم الملازمة بين كراهة الشيء وكراهة مقدماته كما لا
ملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدماته اللهم الا ان يقال باستحباب ترك المكروه
فيثبت الملازمة بينهما من جهة ثبوت الملازمة بين استحباب الشيء واستحباب مقدمته
كما لا يخفى فليتامل واما الثالث فحكمه الحرمة وقد استدل له بوجوه منها اطلاقات
الادلة الدالة على ثبوت الحرمة في المقام الرابع فانها باطلاقها تدل على ثبوت الحرمة
في مقامنا هذا بل المتيقن من الادلة الدالة على ثبوت الحرمة على القصد هو ثبوت الحرمة على
القصد المقارن مع المقدمات ومنها العقل فانه مستقل في قبح قصد الحرام مقارنا مع المقدمة
ومنها نحو قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فانه اذا ثبت حرمة المعاونة على
اثم الغير وعدوانه كان حرمة قصد اثم نفسه وعدوانه مقارنا مع مقدمته ثابتا بطريق
الاولى ومنها انهم اطبقوا على حرمة سفر المعصية وسفر المعصية عليه في المقام لانه
قصد المعصية مقارنا مع المقدمة اعني السفر ومنها الاجماع حيث انه قام على معصية فعل بعض
المقدمات بقصد ترتب الحرام ولا يخفى عليك ان هذه الادلة على فرض تماميتها انما تدل على ثبوت حرمة فعل
المقدمات مع العزم على الايصال الى الحرام نفسيا لا على ثبوت حرمته غيريا والوجه ان الاعانة على الاثم حرام



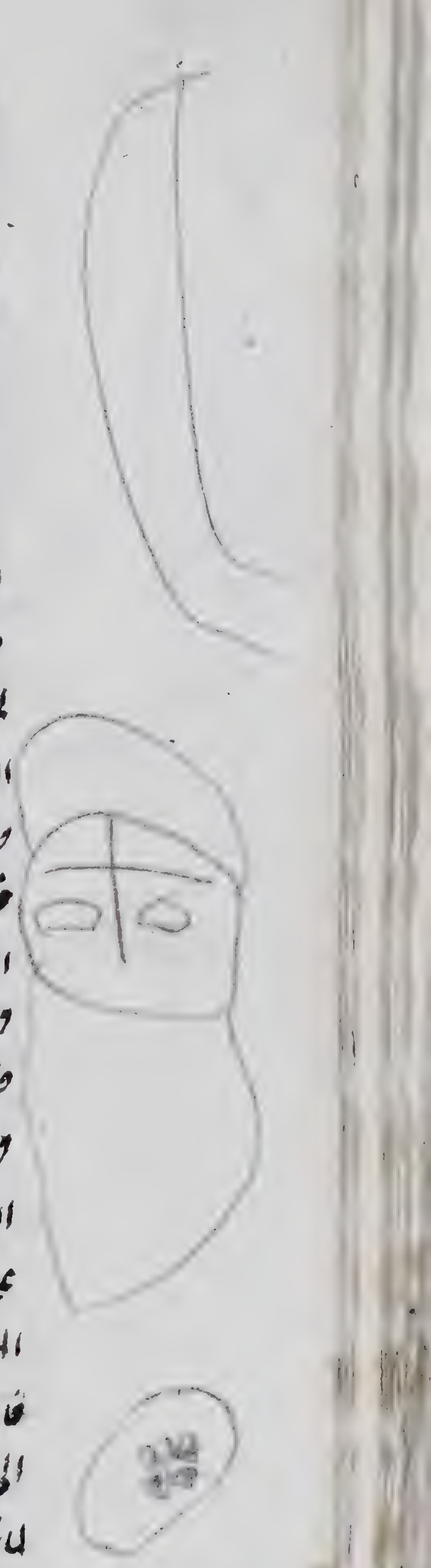
١٣١

حرام نفسي لا غيري وكذا سفر المعصية وغيره مما هو مضاف الى الكل قد عرفت انه لا ملازمة بين حرمة
الشيء وحرمة مقدماته فانهم ولكن هذه الادلة كلها ممنوعة غير قابلة لاثبات حرمته نفسيا اما اطلاقات
الاخبار الدالة على ثبوت المعصية في المقام الاخير الاتي فلما سياتي من انها معارضة بالاخبار الدالة
على العفو عنه واما العقل فلانه مستقل في قبح الفاعل وسوء سريرته لا قبح الفعل مقارنا مع القصد
واما النحو والاجماع فهما ممنوعان ومردودان عليه واما سفر المعصية فلان نفي السفر ليس بمعصية
وانما المعصية غاية للسفر في الاضافة يكفي ادنى المناسبة هذا الا ان هنا اخبارا وردت في العقاب
على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن ونحوهما وهذه الاخبار حجة
قوية على اثبات المعصية والحرمة في المقام ودعوى ان دلالتها على اثبات المعصية في خصوص تلك الموارد
المخصوصة كمورد غرس الخمر ونحوه ودلالتها على اثباتها في المقدمات مع القصد على الاطلاق في غاية
كمال البعد وان كان لها وجه

في حكم مقدمة الحرام هل هي محرمة ام لا والكلام

فيها تارة في الحرمة الغيرية واخرى في الحرمة النفسية اما الاول فالمقدمة اما شرط او سبب والتحقيق
في الشرط وفاقا للكل او الجل عدم الحرمة لعدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة ما يتوقف عليه لان
ثبوت الملازمة بينهما اما ان يكون بالبرهان او الوجدان وكلاهما منتفيان اما الاول فلان ما مر من
الادلة العقلية في مقدمات الواجب لا يجري شيء منها في المقام كما هو واضح واما الثاني فلانا كلما راجعنا
الى انفسنا عند كراهتنا لشيء لم نجد كراهة اخرى متعلقة بمقدمات ذلك الشيء فلا يقتضي مبغوضية
شيء وقبحه مبغوضية ما هو مقدمة له لا وجدانا ولا برهانا نعم يتجه حرمة المقدمة اذا كان تركها
مقدمة لترك الحرام لان نقيض الواجب حرام الا انه منحصر بالمقدمة السببية ضرورة ان المقدمة
الشرطية لا يتوقف على تركها ترك الحرام لامكان حصوله بترك مقدمة اخرى غيرها بخلاف السبب فان
ترك المسبب يتوقف على ترك سببه بعد وجود سائر المقدمات وكذا الجزء الاخير من الشروط فصار الحاصل
ان الحرمة الغيرية انما تثبت لمقدمة الحرام من حيث ان تركها مقدمة لترك الحرام لكونه واجبا
لكنه لا ينتهي دائما ولا مقدمة على ما هو التحقيق كما تقدم واما الثاني اي الكلام في حرمتها النفسية
ففيه مقامات الاول في المقدمة المقرونة بقصد التوصل الى الحرام الثاني في مجرد العزم
بلا ارتكاب مقدمة الثالث اي ارتكاب بعض مقدمات صدور الحرام من الغير الذي يسمونه بالمعاونة
على الاثم فنقول اما الاول فقد صرح غير واحد محقق ومنقول منهم بعض المحققين في حاشيته على المعالم
بان ارتكاب شيء من مقدمات الحرام بقصد التوصل اليه محرم بالحرمة النفسية واستدلوا عليه
بالادلة الاربعة اما العقل فلاستقلاله بقبح الاقدام على مخالفة المولى وتجويز العقلاء للعقوبة

من هم بقتل مولاه ورماه بسهم وان اخطأه واما الاجماع فعن غير واحد [illegible] عدم الخلاف فيه
في كتاب بعض المتأخرين ان الظاهر انه موضع وفاق ويؤيده تصريح كل من تعرض بالحرمة فيما عثرنا به
واما الكتاب والسنة فيدل منهما على الحرمة جميع ما يأتي في حرمة العزم على المعصية لانه اذا كان مجرد العزم
حراما فما ظنك بالعزم المقرون ببعض المقدمات بل القدر من تلك الادلة هو العزم مع التلبس
ببعض المقدمات كما يأتي كل ذلك مضافا الى ما يدل منها على حرمة الاعانة على الاثم فان مورده
وان كان ايجاد مقدمة فعل الغير الا انها تدل على حرمة مقدمة فعل النفس بالفحوى او المناط
المستند اليه كاشف الغطاء ره على ما عزي اليه ويؤيده ما يدل عليه كما استدل به بعض ما ورد في السفر
الذي كان غايته حراما من وجوب الاتمام لكونه سفر معصية ولكن التحقيق ان حال المقدمة المقرونة
بقصد التوصل لا يزيد عن حال العزم المجرد فان تم ما يأتي من الادلة التي استدل بها على حرمة العزم
جرى في المقام ايضا وتكون المقدمة المقرونة بالقصد لاشتمالها على العزم المجرد محرمة والا فلا وجه
لحرمتها اصلا والادلة المذكورة غير ناهضة بالمدعى اما العقل فلان قصوى ما يستقل به هنا هو القبح و
الذم الفاعلي دون الفعلي الا على القول بقبح التجري فالمسألة مبتنية على حرمة التجري اي هي بعينها
وقد سبق منا توضيح الحال في المقال في بعض تنبيهات الواجب الغيري فراجع الى هناك واما الاجماع
فان كان على الحرمة هنا فانما هو لاشتماله على الحرمة واما من حيث خصوصية الاقتران بالفعل فدون
اثباته خرط القتاد واما ادلة حرمة الاعانة على الاثم فهي اجنبية عن المقام كما لا يخفى ودعوى تنقيح المناط
او الفحوى كما عن كاشف الغطاء غير واضحة ولا موجهة بل ممنوعة جدا واما ما دل على وجوب الاتمام في السفر الذي
قصد به الحرام فهو مما لا ربط له بالمقام لان سقوط الصوم وقصر الصلاة حكمان وضعيان
واين هذا من الحرمة وتسمية الفقهاء هذا السفر سفر المعصية لا يدل عليها لان الاصل في الاضافة
ان تكون غير بيانية بل الخلاف في الاتمام في السفر الذي كان نفسه معصية لا غايته
على ما ذكرنا وقد تقدم منا الاشارة الى ذلك في ثمرات المسألة نعم قد ثبت حرمة المقدمة
المقصود بها الحرام في بعض الموارد كغرس الخمر والمشي لسعاية المؤمن والخلوة مع الاجنبية
فان استظهرنا من تلك الادلة الخاصة الواردة في الموارد المخصوصة مناطا قطعيا امكن التعدي
الى غيرها ثبت المدعى وهو حرمة ارتكاب بعض مقدمات الحرام بقصد التوصل اليه الا انه محل
لما نذكره في المقام الآتي انشاء الله المقام الثاني وهو العزم المجرد عن الفعل وقد استدل على حرمته ايضا
بالادلة الاربعة اما الاجماع فادعاه شيخنا البهائي ره فيما حكي عنه حيث نسب حرمة العزم على المعصية الى





المعصية الى الفقهاء [illegible] ومن الصدوق ره ان اعتقادنا ان من هم بسيئة لم يكتب حتى عملها فان
عملها كتب عليه سيئة واحدة ويؤيده عدم العلم بالمخالف في المسألة كما عن فاضل المحققين الطوسي
في محكي التجريد واليه والطبرسي وصاحب المدارك فانهم صرحوا بان ارادة القبيح قبيحة ونية المعصية معصية
ولم ينبهوا بالخلاف في المسألة نعم ربما يتوهم الخلاف من الشهيد ره حيث قال في محكي القواعد نية
المعصية لا تؤثر ذما ولا عقابا ما لم يتلبس بها فانه في عدم حرمتها ايضا الا ان في ذيله ما هو صارف
عن هذا الظاهر حيث قال بعد ذلك وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه فان العفو فرع الاثم واستحقاق
العقاب ومقتضى الجمع بين صدر كلامه وذيله حمل الذم على الذم الزجري دون الاستحقاقي العقلي و
اما العقل فهو الذي نقلناه في المقام الاول عن غير واحد من ان ارادة القبيح قبيحة وقد عرفت
ما فيه من المنع واما الكتاب فآيات منها قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا
وقد ورد في تفسيره ان السمع يسأل عما سمعه والبصر عما نظر اليه والفؤاد عما عقد عليه ومنها قوله تعالى
ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن دل على النهي عن الفاحشة الباطنية وهي الكيفيات النفسانية
الخبيثة من نحو الكبر والعجب والحسد وارادة المعصية ونحو ذلك ومنها قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع
الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم فانه يدل على ثبوت العقاب على حب شيوع الفاحشة و
هو مرتبة من الارادة ومنها قوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله دل على المؤاخذة
على ما في النفس الذي هو عبارة عن القصد ومنها قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون
علوا في الارض ولا فسادا دل بالمفهوم على ان من اراد علوا او فسادا ليس له في الآخرة من نصيب
وهو كناية عن كونه مؤاخذا بذلك في الدار الآخرة وعن امير المؤمنين ع في تفسيره ان الرجل
ليعجبه ان يكون شراك نعله اجود من شراك نعل اخيه فيدخل تحتها ومنها قوله تعالى واعلموا ان الله
يعلم ما في انفسكم فاحذروه ان الله غفور رحيم الى غير ذلك من الآيات الدالة على حرمة ارادة
السوء والمؤاخذة عليها واما الاخبار فطوائف منها ما دل على الذم والعقاب على نية المعصية
مثل قوله ص نية الكافر شر من عمله وقوله انما يحشر الناس على نياتهم وقول الصادق ع انما خلد اهل النار
في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا وانما خلد اهل الجنة في
الجنة لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله ابدا فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء
ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته اي على نيته ومثل ما روي من ان من اسر سريرة رداه الله رداءها ان خيرا
فخير وان شرا فشر وما عن الصادق ع ملعون ملعون من هم بها ملعون من حدث بها نفسه ما ورد

من انه اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول كلاهما في النار قيل هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه ومن امير المؤمنين ع انه في ذيل الخبر المروي عنه ع في بيان اصطلاح الملكين على السيئات ان المؤمن اذا نوى الشر خرج من فمه مثل رائحة الكنيف فيتنكران منه ويعلمان انه نوى الشر فيكتبانها عليه الى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع في كتب الاخبار ومنها ما يدل على المؤاخذة على الرضا بما يفعله الغير من المعاصي حتى تدل على ثبوت المؤاخذة على الرضا بفعل النفس بطريق اولى او بتنقيح المناط مثل ما ورد عن امير المؤمنين ع ان الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه وعلى الداخل اثمان اثم الرضا واثم الدخول وما روي من ان من رضي بفعل قوم فقد لزمه وان لم يفعل وما ورد في كثير من الروايات المأثورة عنهم عليهم السلام من قولهم لعن الله امة قتلتك ولعن الله امة ظلمتك ولعن الله امة سمعت بذلك فرضيت به ونحو ذلك ومنها ما ورد في بعض مقدمات بعض الحرام كالغرس للخمر والمشي لسعاية المؤمن وهذه الادلة ترجح في مقابلها اخبار اخرى دالة على عدم العقاب على نية المعصية وما يدل على العفو عنها مثل ما عن الصادق عليه السلام ان المؤمن ليهم بالسيئة ان يعملها فلا يعملها فلا يكتب عليه وعنه عليه السلام اذا هم العبد بالسيئة لم يكتب عليه واذا هم بحسنة كتبت له وعنه عليه السلام ايضا قال قال رسول الله ص في حديث ان من هم بسيئة ان يعملها فان لم يعملها لم يكتب عليه شيء وان هو عملها اجل سبع ساعات وبهذا المضمون روايات كثيرة يجدها المتتبع في كتب الاخبار وبين ما يدل على عدم الاستحقاق رأسا وهو ما رواه الحميري في قرب الاسناد عن الصادق ع انه قال لو كانت النيات من اهل الفسوق يؤخذ بها لاخذ كل من نوى الزنا بالزنا والسرقة بالسرقة وكل من نوى القتل بالقتل لكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه فانه يدل على عدم المؤاخذة على نية المعصية وان قاصد السوء لا يستحق العقوبة وقد ذكر في وجه الجمع بين ما دل على المؤاخذة والعقاب واخبار العفو وجوه احدها ما ذكره شيخنا الشهيد من حمل ما دل على العفو على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل ما دل على ثبوت المؤاخذة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره ولعله لما ورد عن مولانا الصادق ع من ان المؤمن ليهم بالسيئة ثم يرتدع عنها بنفسه فلا يكتب عليه اذا هم بحسنة كتبت له ان يعملها فلا يعملها فلا يكتب عليه لظهور قوله فلا يعملها في ارتدعه عنه بنفسه واختياره ويبعده ان الارتداع بنفسه لا يكون الا مع الندم وهو التوبة المكفرة لجميع المعاصي واخبار العفو آبية عن ذلك لظهور سياقها في اثبات خصوصية للقصد من بين المعاصي وثانيها حمل اخبار العفو على



١٣٣

العفو على صورة الارتداع المطلف ولو لم يكن باختياره وحمل ما دل على المؤاخذة على غيرها وهو ما اذا بقي على القصد حتى فعله ذكره بعض الافاضل وثالثها حمل اخبار العفو على من اكتفى بمجرد القصد وما دل على المؤاخذة على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات واستشهد له بما ورد في غارس الخمر والماشي لسعاية المؤمن من تحريم المشي والغرس وربعها حمل اخبار العفو على المؤمن وغيرها على غيره ويشهد له اختصاص بعض الاخبار الدالة على العفو بالمؤمن وخامسها حمل ما دل على ثبوت المؤاخذة على مجرد الاستحقاق وابقاء ما دل على العفو على ظاهره ويمكن المناقشة والخدشة في الكل وان كان بعضها اولى من الآخر واحسن الجموع ما صرح به الاصحاب كالشهيد والبهائي وغيرهما من صرحت من المرحين بعدم العقاب وان كان الحال يكون من موارد العفو الحتم الذي جوزوه في علم الكلام كالظاهر وغيره مما ليس المقام مقتضيا لذكره فيعتبرها على مجموع الادلة الاربعة المذكورة في العزم والارادة ان ارادة المعصية معصية الا انها معفو عنها منة على هذه الامة فهو مما خفف عنهم ولم يكن لغيرهم من الامم كما في بعض الاخبار نعم ما ورد انه اذا قتل رجلان فالقاتل والمقتول كلاهما في النار اما القاتل لقتله واما المقتول لقصده القتل ينافي العفو الحتم لكنه رواية والعفو عن العزم المجرد دراية مدركها صريح الاخبار واتفاق العلماء الا ان خلود الكفار ايضا دراية ثابتة بالضرورة في المذاهب عن ذلك ويحتمل بان النافي للجمع المذكور تعليل خلودهم بالنيات لا اصل الخلود فيتحول الى ما لا ينافي اجماعهم على ان العزم المجرد لا عقاب عليه ويمكن التفصي عن هذين المورد بوجه آخر وهو الالتزام بالتخصيص وان نية خصوص بعض المعاصي قد خرجت عن عموم العفو لانه ثبت بالشرع وليس بعقلي حيث ان العقل لا يحكم الا باستحقاق العقاب لكن ثبت بالشرع العفو عنه ولا مانع من الالتزام بالتخصيص في عموم ما دل على العفو في كل مورد ثبت المؤاخذة والعقاب فلا تنافي بين ما دل على المؤاخذة وما دل على العفو وبذلك تستريح عن مؤونة البحث عن وحدة العقوبة او تعددها او التداخل بين عقوبة المعصية وعقوبة العزم عليها في حق العاصي واما رواية الحميري فهي وان كانت منافية لاخبار المؤاخذة والجمع المذكور بينها وبين اخبار العفو الا انها لا عبرة بها في مقابل الادلة الاربعة المذكورة فتمحض ان ارادة المعصية قبيحة يلحق بها الذم والعقاب الا ان الله تعالى من على عباده بالعفو عنها وعن غيرها وادعوى الاتفاق على ذلك الا ان جهة الكلام وجهين احدهما ان الحسن والقبح العقليين وكذا الحكم الشرعي محلهما الفعل الاختياري الصادر من الفاعل المختار عن اختيار فلا يكون من شيء الا فعل لو كان وهم يكن باختيار المكلف لا يتصف بشيء منهما ولا يتعلق به الحكم الشرعي ايضا والارادة على ما صرح به المحققون منهم افضل المحققين الطوسي في محكي التجريد هي العلم بالمصلحة او اعتقاد النفع فلا من

الكيفيات النفسانية كالحب والبغض والكره والالم ونحو ذلك لا من الافعال الاختيارية فكيف يتصف بالقبح و يتعلق به الحرمة وما هو الا كتقبيح سواد الوجه وتحريمه فلا بد من طرح الادلة الدالة على حرمتها ونحوها او تاويلها نظرا الى مخالفتها لما اتفق عليه العدلية من عدم الاتصاف بالمدح والذم والوجوب والحرمة الا الافعال الاختيارية نعم لو قلنا بان الارادة فعل القلب كما عليه ظاهر المحقق وجملة من الفقهاء حيث فسروا النية بفعل يفعل بالقلب ثم ما ذهبوا اليه لانه خلاف التحقيق الذي عليه اهله ولعل كلام الفقهاء ينظر الى ما اعتبروه في العبادات من الاخطار وهو مسلم اذ لا شبهة في ان احضار صورة العمل ونية الاخلاص في الذهن عند الاشتغال به عمل قلبي يفعل بالقلب واما القصد والعزم والارادة التي كلامنا فيها فليست من الافعال القلبية وكيف كان فلا اشكال انا نبحث على ما هو المختار في معنى الارادة والمختار للمحققين من كونها العلم بالمصلحة او اعتقاد النفع فلقلت مجرد الاعتقاد بالنفع لا يكفي في صدور الفعل بل لابد مع ذلك من بعث الجوارح وتحريكها الى ما هو المقصود والمراد وهذا البعث هو الارادة والعزم وهو من الافعال القلبية لا من الكيفيات النفسية كالعلم قلت اذا اعتقد الفاعل المختار نفع شيء في فعل حينئذ الاعتقاد يبعث الجوارح الى ايجاد ذلك الفعل ولا يتعقل بين الامرين امر اخر الا الاعتقاد والبعث والانبعاث وربما تسمية بالعزم والارادة وهذا معنى كون الاعضاء مسخرات للنفس و قد سبق بعض الكلام المناسب للمقام في اعتبار قصد العنوان في صدق الواجب وثانيها ان قصد المعصية ليس له الا جهة المقدمية التي قد عرفت انها لا تؤثر ذما ولا تستتبع عقابا اذ لا نجد في القصد الى شيء سوى جهة المقدمية الى ذلك الشيء فلا يزيد حال القصد عن حال ساير المقدمات فلا بد اما من الالتزام بحرمة مقدمة الحرام مطلقا او الالتزام بعدم حرمة القصد ايضا و دعوى ان في القصد الى المعصية جهة مقبحة نفسية كشف عنها الشرع كساير المحرمات الشرعية التعبدية التي لا يدرك قبحها العقل الا بعد خطاب الشرع وهذا امر محتمل لم يقم قاطع على خلافه فلا مانع عن حرمة العزم نفسيا تعبدا بالشرع مكابرة والجهة نعم في مثل العزم و المشي لسعاية المؤمن او نحو ذلك من العناوين الخاصة يمكن الالتزام بذلك لكن القصد الى الشيء ليس فيه جهة اخرى غير كونه مقدمة لحصول المقصود فالاشكال المذكور بعد تسليم كون العزم من الافعال لا من الكيفيات مما لا محيص عنه هذا ويمكن ان يجاب عن الاشكال الاول بان مرجع تحريم العزم على المعصية الى وجوب اعدام العزم وايجاد الصارف ولو بالتأمل في سوء العاقبة والمفاسد المترتبة على معصية المولى وهو فعل يمكن تحصيله بالمعرفة الواجبة فكما ان الامر بها يرجع الى الامر بالنظر وساير المقدمات الاختيارية لكون المعرفة نفسها من الكيفيات النفسانية وليست من الافعال القلبية فكذلك تحريم العزم على المعصية بعد تسليم كونه من الكيفيات لا من الافعال يرجع

١٣٤

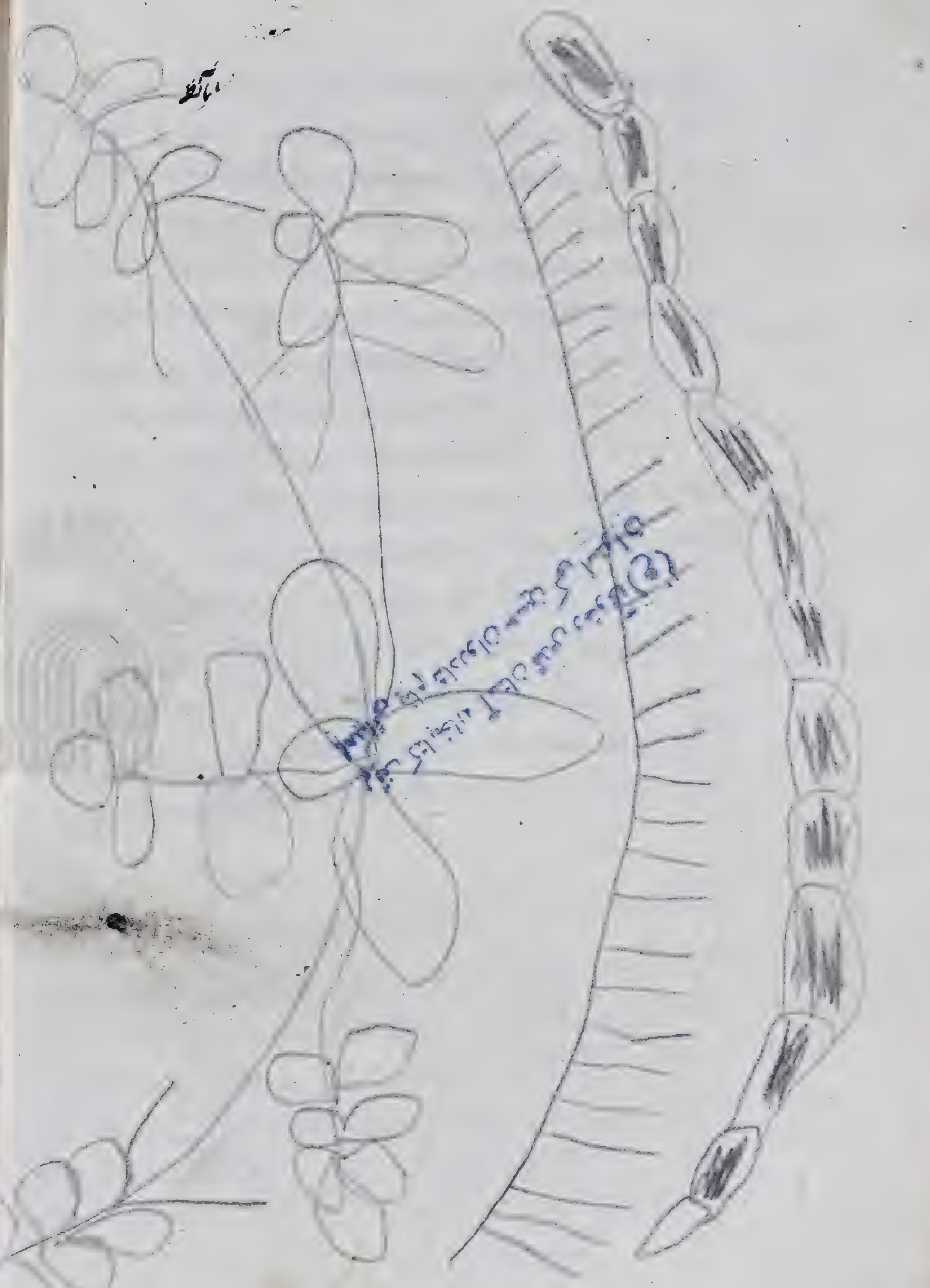
يرجع الى الامر بالاخذ بمجاهدة النفس والتفكر في سوء العاقبة فلا ضرورة باعثة على رفع اليد عما ثبت نصا وفتوى من حرمة العزم وعن الثاني بان العزم على الفعل كشرب الخمر مثلا وان لم يكن فيه جهة مقبحة سوى صرف المقدمية لشربها لكن العزم على عنوان معصية المولى ومخالفة امره عنادا او استكبارا او تهاونا بشأن المولى ومعاداته والجرأة معه وهو في اعلى درجة القبح العقلي فالعزم على شرب الخمر ان كان لغلبة الهوى وشهوة النفس فلم نسلم اشتماله على جهة مقبحة غير الجهة المقدمية الى الشرب التي هي مشتركة بين العزم وساير مقدماته واما لو كان الغرض صرف مخالفة المولى و هتك ناموسه في اعين الناس فقبحه لا يكاد يخفى مع قطع النظر عن كونه مقدمة لشربها فالمراد بحرمة العزم على المعصية هو العزم على العنوان الثانوي اعني عنوان المعصية دون العزم على عنوان الحرام الاولي اعني شرب الخمر والزنا وظاهر النص والفتوى وان كان هو حرمة العزم على الحرام على الوجه الاول اعني بعنوانه الاولي لكن لابد فيها من ارتكاب التأويل وحملها على الوجه الثاني فان ارادوا ان دعوى قبح ارادة المعصية والعزم عليها عقلا هو العزم على الوجه الاول فلم نسلم ولا اشكال فيه لانه مشتمل على جهة مقبحة نفسية غير كونه مقدمة لفعل الحرام وان ارادوا قبحها على الوجه الثاني فهو غير مسلم اذ لا نجد فيه سوى جهة المقدمية التي لا تستتبع قبحا ولا ذما وظواهر الادلة لابد من حملها على الوجه الثاني صونا للقواعد العقلية عن الانخرام فتدبر في مقدمة الحرام الصادر من الغير ويقال له الاعانة على الاثم وقد تطابق النص والفتوى على حرمتها بل ادعى عليه الاجماع جماعة من الاصحاب قال الله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان والنهي ظاهر في التحريم

وقال

بل هو مما يستقل به العقل فلا اشكال في حرمتها انما الاشكال في صدق موضوع الاعانة وانه هل يتحقق بالايجاد المقدمة ولو لم يقصد به الاعانة عليه في الاثم مطلقا ام يعتبر فيه قصد الاعانة كذلك او تفصيل المقامات فقد يتحقق بدون القصد وقد يتوقف عليه كالاهانة والاكرام وساير العناوين الثانوية الموقوف صدقها في الخارج في بعض الموارد دون بعض وجوه واقوال منها اعتبار ترتب الحرام وحصوله في الخارج فلو لم يتحقق فلم يصدق الاعانة على الاثم على ايجاد مقدمة صدور المعصية عن الغير ولو قصد الفاعل في فعل المقدمة الاعانة وتحقيق الحال في المقام يحتاج الى بسط لا يليق بالمقام الا ان التفصيل المذكور اوجه الوجوه والاقوال في المسألة والله العالم وهو الهادي الى سواء الطريق وقد وقع الفراغ عن تصنيف هذه المسألة في الثلث الاخر من ذي الحجة سنة ١٢٩٩

في اعتبار المصلحة او عدم المفسدة في تصرف الولي فيما يتعلق بالمولى عليه

قال فيجوز لولي الطفل رهن ماله اذا افتقر للاستدانة مع مراعاة المصلحة اقول لما فرغ المصنف من بيان شرائط الرهن اراد التعرض لحكم رهن الولي في مال الطفل من حيث وجوب مراعاة المصلحة عليه واصل صحته في الجملة ليس محلا للاشكال والخلاف وليس ما افاده مختصا بالمقام بل يجري في جميع انحاء تصرف الولي فيما يتعلق بالمولى عليه وانما الاشكال والخلاف في ان تصرفه فيه منوط بالمصلحة والغبطة او يكفي فيه عدم المفسدة وتفصيل الكلام فيه موكول الى ذكر مقامين الاول في اثبات ان تصرفات الولي الغير الاجبار هل تكون منوطة بالمصلحة او يكفي فيها عدم المفسدة الثاني انه على فرض ثبوت اشتراط المصلحة في تصرفات مطلق الولي في مال المولى عليه هل يستثنى منه تصرفات الولي الاجبار اعني الاب والجد فيه من حيث كفاية عدم المفسدة فيه او لا بل اعتبر فيه ايضا المصلحة واما الاول فالمشهور فيه على ان تصرفات مطلق الولي الغير الاجبار كالبيع والصلح وغيرها الى ذلك تكون منوطة بالمصلحة بل عن مفتاح الكرامة انه ادعى عليه الاجماع وجماعة من المحققين المتأخرين على كفاية عدم المفسدة ويستفاد من كلام شيخنا الاستاذ ايضا ... يستدل للمشهور بوجوه احدها الاصل وينبغي تحت هذا الاصل اصول ثلث على ما ذكره المستدل والصحيح منها واحد الاول ان الاصل والقاعدة حرمة التصرف في مال الغير فمقتضى هذا الاصل عدم جواز تصرف الولي فيما يتعلق بالمولى عليه على سبيل الاطلاق ولكن القدر المتيقن الخارج عن تحت الاصل هو ما اذا كان في تصرفه مصلحة للمولى عليه واما ما لم يكن فيه مصلحة ولا مفسدة فهو باق في تحته الثاني قاعدة السلطنة المستفادة من قوله الناس مسلطون على اموالهم حيث ان مقتضاه اثبات السلطنة التامة المطلقة للناس في اموالهم ونفي ثبوت السلطنة والولاية في مال غيره حتى ان مضي تصرف احد في مال غيره خلاف الاصل لا من جهة اعتبار المفهوم في الحديث بل من جهة ان مضي احد في مال غيره ولو في الجملة مناف للسلطنة المطلقة التامة الثابتة للمغير في مال نفسه بنص قوله الناس مسلطون على اموالهم فعلى هذا فتصرف الولي في مال المولى عليه ولو كان مع المصلحة مناف لقاعدة السلطنة الا انه لما ثبت بالاجماع والعقل وغيرهما من الكتاب والسنة جواز تصرف الاولياء في اموال المولى عليهم في الجملة فلا بد من ان يقتصر في مخالفة هذا الاصل الثابت بالعقل والنقل على القدر المتيقن المعلوم ثبوته من الشرع وهو ما لو كان تصرف الولي مبنيا على المصلحة والغبطة للمولى عليه الثالث اصالة الفساد في المعاملات حيث ان الاصل في تصرفات الولي من البيع والصلح وغيرهما وبقاء المال على ملك المولى عليه فيما لم يكن النقل والتصرف منوطا بالمصلحة واما ما كان منوطا بها فهو المتيقن من حيث خروجه عن الاصل هذا ولكن الصحيح منها هو الاخير دون الاولين اما الاول فلا فيه ما فيه لا لخفي من منع كون الاصل حرمة التصرف في مال الغير على الاطلاق وانما المسلم منه حرمة التصرف الذي يكون فيه اضرار الغير الذي هو الاتلاف او يكون فيه



احتمال كراهة المالك بان لم يكن التصرف تصرفا ضرريا عليه بل يكون ... ينفع به الا ان في ذلك
احتمال كراهة المالك اقتراحا وتشهيا وهذا التصرف ايضا فيبقى ... لا يكون ظلما عليه و
لكن هذا الاحتمال الذي يكون موجبا لحرمة التصرف انما يكون فيما اذا كان المالك من اهل
الكراهة كالغايب والمحجور لسفه او لفلس واما اذا لم يكن من اهل الكراهة كالصبي والمجنون
فليس تصرف الولي في ماله حراما ما لم يكن فيه مضرة عليه فاذا لم يكن فيه مفسدة ومضرة عليه
فلا يكون حراما وان لم يكن فيه مصلحة نعم لو كان المولى عليه من اهل الكراهة يجوز ان يقال ان التصرف
الذي ليس فيه مصلحة حرام لاحتمال كراهة المولى عليه فيه الا انه ليس من اهل الكراهة واما
الثاني فلما قيل فيه من ان المولى عليه ليس من اهل السلطنة في امواله حتى يقال ان ...
من السلطنة الثابتة للولي في امواله بالاجماع والعقل هو ما اذا كان في تصرفه له مصلحة

وقف كتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان

بازبین شد
۱۳۷۱ش